

## Barbaarse Wijsheid Universalisme en superioriteitsdenken in de filosofische en religieuze debatten van Herakleitos tot de komst van de Islam

Danny Praet

De Griekse Verlichting heeft een eigen dialectiek gekend, en wel een die een blijvende impact heeft gehad op de Westerse omschrijving van “de andere”. Zoals Herman De Ley heeft aangegeven in zijn plenaire openingsvoordracht op het multidisciplinaire symposium over “*Beeldvorming en Interculturele Communicatie*” hebben de antieke Griekse democratie en het Griekse rationalisme van de klassieke periode ook een schaduwzijde gekend die tot uiting is gekomen in de ideologische creatie van het beeld van ‘de barbaren’ als een interne en externe bedreiging voor de Griekse cultuur en voor één van de centrale waarden in haar zelfdefinitie: vrijheid.<sup>1</sup> In zijn lezing – getiteld “Rationaliteit en Racisme: het Griekse model” – toonde De Ley hoe de stereotypering van ‘de barbaren’ in de vijfde en vierde eeuw voor onze tijdrekening gold als legitimatie voor de slavernij in de Griekse steden (de meeste slaven in Athene waren ‘barbaren’) en voor de militaire onderwerping van volkeren die voor zichzelf de vrijheid niet verdienden én diezelfde vrijheid voor anderen bedreigden. In deze bijdrage willen we in eerste instantie het ontstaan van deze stereotypering presenteren, maar verder vooral de complexe geschiedenis traceren van het concept ‘barbaar’ in de laat-hellenistische en laat-antieke periode, wanneer de “barbaarse” landen en culturen opgenomen waren in de Grieks-Romeinse politieke, religieuze en filosofische ruimte. De focus zal daarbij liggen op de interactie tussen ‘Grieken’ en ‘barbaren’, en op de religieuze en filosofische debatten die zich ontsponnen over de superioriteit van deze of gene culturele traditie.

<sup>1</sup> Deze conferentie werd georganiseerd te Leiden, in 1999, onder auspiciën van het Centrum voor Niet-Westerse Studiën (CNWS) en het Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), en onder leiding van Prof. Dr. W.A.R. Shadid en Prof. Dr. P.S. van Koningsveld. De tekst van Herman De Ley is gepubliceerd in: W.A.R. Shadid & P.S. van Koningsveld (red.), *Religie, cultuur en minderheden. Historische en maatschappelijke aspecten van beeldvorming*. Tilburg UP, 1999, pp. 102-114; en is ook online te lezen op de website van het Centrum voor Islam in Europa, sub “teksten van Herman de Ley” op deze URL: <http://users.ugent.be/~hdeley/CIE/deley13.htm>

Maar om de eigenheid van deze ontwikkelingen aan te geven, kan het toch nuttig blijken een overzicht te geven van de standpunten in de klassieke en vroeg-hellenistische periodes.

### De oorsprong van de term ‘barbaar’

‘Barbaros’ (βάρβαρος) is zoals men weet oorspronkelijk een louter talige term die aangeeft dat iemand onverstaanbaar spreekt. Het is een onomatopoeie die niet (noodzakelijk) iemand van een andere taalgroep aanduidt, maar gebruikt kan worden voor iedereen die op een onbegrijpelijke manier spreekt: of die persoon nu een onbegrepen *andere* taal spreekt dan wel op een onverstaanbare manier stamelt in de *eigen* taal. Zelfs archaïsche woorden uit de eigen taal, die niemand nog gebruikt en vrijwel niemand nog begrijpt, kan men in het Grieks aanduiden als ‘barbarikon’ zoals geattesteerd wordt in Plato’s dialoog over taalfilosofie: de *Cratylus* (421 c-d). ‘Barbaros’ is een reduplicerend *Lallwort* gebaseerd op de eerste pogingen van het *in-fans* om zich verstaanbaar te maken en heeft heel wat Indo-Europese parallellen: zo is het rechtstreeks verwant met het Engelse ‘baby’ of met het Nederlandse ‘babbelen’ en ‘brabbelen.’ In deze context mag men misschien ook vermelden dat het typische Gentse snoepgoed *babbelut*, *babbellutte* (‘babbelaar, stroopballetje’) een afgeleide verwijzing is naar het ongearticuleerd op en neer gaan van de kaken bij kinderen en bij hen die op het vlak van snoepgoed “als kinderen” zijn gebleven.<sup>2</sup> Ook in het Latijn vindt men aan ‘barbaros’ verwante termen, zoals ‘balbus’ dat ‘stamelend, stotterend’ betekent of het *nomen actionis* ‘balbutio’.<sup>3</sup> In het Grieks is de betekenis van de term ‘barbaros’ meer en meer verengd tot onbegrepen *vreemde* taalgebruikers,<sup>4</sup> maar in het Sanskriet heeft men, met een lichte variatie, beide betekenissen behouden: daar betekent ‘balbala’ ‘stotteren’ en ‘balbūthā-h’ ‘stotteraar’. Men gebruikt ‘barbara-’ ook voor stotteren maar de tweede betekenis is ‘vreemdeling’ – in eerste instantie meer bepaald ‘niet-ariër’ en dus binnen de historische context van het Indische subcontinent eigenlijk ‘autochtoon’ – met als derde betekenis ‘dwaas’.<sup>5</sup> Vaak leest men dat het Sumerische ‘barbar’ en het

<sup>2</sup> *Etymologisch Woordenboek van het Nederlands*, Online versie onder hoofdredactie van Marlies Philippa e.a., Amsterdam University Press, s.v. ‘babbelen’ en ‘brabbelen’. Men kan ook naar het Sloveense ‘brbrati’ verwijzen, zie Gerhard Kittel, e.a. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart, 1942-1979, Band 1, p. 544-5; s.v. βάρβαρος.

<sup>3</sup> A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de langue latine. Histoire des mots*. Paris, 1951<sup>3</sup>, p. 115, s.v. ‘balbus’.

<sup>4</sup> Stotteren is dan βαμβάινω ‘bambaino’, ook een reduplicerend en onomatopeïsch woord, maar gevormd aan de hand van ‘baino’ = ‘gaan’ en dus met als grondbetekenis zoiets als ‘ter plaatse blijven trappelen’, vandaar: ‘klapperen met de tanden’, ‘stotteren’.

<sup>5</sup> Met dank aan Prof. Hugh Flick van Yale University voor een verhelderende mail en referenties naar Sir Monier Williams, *A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. New edition, greatly enlarged and

Babylonische ‘barbaru’ met het Grieks en het Indisch in verband te brengen zouden zijn: beide zouden ‘vreemdeling’ betekenen, met als grondbetekenis ‘wolf’ en dus zag men hierin reeds een Mesopotamische voorafschaduwing van de bestialisering van vreemdelingen als wilde dieren door de Grieken. Het zou dan bovendien een kleine ironie van de geschiedenis zijn dat oosterlingen benoemd werden met de pejoratieve term die zij zelf altijd hadden gehanteerd voor vreemdelingen zoals Grieken. Maar, zoals de vele Indo-Europese parallellen wellicht al hebben duidelijk gemaakt, de gelijkenis tussen ‘barbaros’ en de Sumerisch-Akkadische woorden is gebaseerd op een toevallige homofonie: de Mesopotamische woorden hebben nooit iets anders betekend dan ‘wolf’.<sup>6</sup> Dit impliceert *in all fairness* niet dat het antieke Tweestromenland of andere oosterse culturen geen (andere) onvriendelijke termen hadden voor vreemdelingen: naast meer neutrale termen die gewoon ‘de andere’ betekenen, gebruikte men in het Sumerisch ‘kúr’ en in het Akkadisch ‘nakrum’ met als grondbetekenis ‘vijand’. Volgens Herodotus (II, 158) hadden de oude Egyptenaren een gezamenlijke term voor iedereen die een andere taal sprak, iedereen die *niet* homoglos (ὁμογλώσσους) was en hij geeft die term in het Grieks weer door te zeggen dat de Egyptenaren alle vreemdelingen ‘barbaren’ noemden. De Egyptische term is onbekend en het gegeven zelf wordt door sommige onderzoekers, zoals Edith Hall, dan ook in twijfel getrokken. Maar de Grieken vormden dus zeker niet de enige antieke cultuur met xenophobe trekjes.<sup>7</sup> Ook zal het Griekse ‘barbaros’ effectief een bestiale connotatie krijgen, maar dan wel door een interne evolutie die we hieronder willen schetsen.<sup>8</sup> Dat de term – ook in zijn puur talig stadium – altijd al een zekere neerbuigende en

improved, with the collaboration of E. Leumann, C. Cappeller, and other scholars. Delhi : Motilal Banarsidass, 1963, 1974 printing.

6 Zie Hjalmar Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1960, Band I, p. 219-220, s.v. *βάρβαρος*: “Nach Weidner (...), Specht (...) [e.a.] stammen *βάρβαρος* und aind. *barbara-* aus babyl.-sumer. Quelle.” Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris, 1968, p. 164-5, s.v. *βάρβαρος* voor de verworpen link met het Sumerisch-Akkadisch. Met dank aan collega Michel Tanret voor verdere informatie per brief voor de bevestiging van wat Chantraine schrijft en de informatie over de echte Mesopotamische termen voor vreemdeling. Zie voor de ontwikkeling van de term ‘barbaar’ vanuit talig aspect ook een vroegere bijdrage van een van de co-auteurs van deze bundel, Mark Janse: “Aspects of bilingualism in the history of the Greek language.” In: *Bilingualism in Ancient Society. Language Context and the Written Text*. J.N. Adams, Mark Janse en Simon Swain (ed.), Oxford University Press, 2002, pp. 332-390; vooral 334-335 met vele verdere verwijzingen.

7 Zie Andrew Gordon, “Foreigners” in: Donald B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford, 2001, pp. 544-548 die concludeert dat men individuele vreemdelingen tolereerde maar dat men de visie, reeds aangetroffen in de pyramideteksten, namelijk dat Egypte het land van *ma’at*, van de orde, is en de hele buitenwereld het land van Seth, van de chaos, blijft aantreffen doorheen de geschiedenis van het antieke Egypte (p. 547): “foreigners were inherently inferior.” Edith Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford Classical Monographs. Oxford, 1989, pp. 3-5 voor andere voorbeelden uit het Oude Egypte, China, e.a.

8 Het Grieks-Romeinse materiaal is nu verzameld in Benjamin Isaac, *The invention of racism in classical antiquity*. Princeton, 2004, pp. 194-205: “Brutes and Animals”. Verder dient men ook op te merken dat het werkwoord ‘barbarizo’ ook voor het ‘kwetteren’ van vogels gebruikt werd in teksten zoals Aeschylus, *Agamemnon* 1003 en Aristophanes, *De Vogels* 199.

zelfs infantiliserende connotatie heeft gehad, moge duidelijk zijn uit de etymologie.

Homerus gebruikt het onderscheid tussen Grieken en barbaren niet. Thucydides heeft dit reeds opgemerkt in een inleidende beschouwing over andere grote militaire conflicten vóór “zijn” *Peloponnesische Oorlog* (I, 3): Homeros gebruikt het woord ‘barbaar’ nergens, noch voor de Trojanen, noch voor enig ander volk, laat staan voor de verzameling van alle niet-Griekse volkeren. De filosofische historicus verklaart dit door de vaststelling dat het hele land ten tijde van Homeros nog niet Hellas genoemd werd en dat de Grieken<sup>9</sup> of Hellenen zelf nog geen eenheid vormden: de tijdelijke militaire alliantie geleid door Agamemnon duidt de dichter afwisselend metonymisch aan als de Danaërs, de Argiven of de Achaeërs. De Hellenen zijn bij Homeros nog specifiek de afstammelingen van de mythische koning Hellèn en meer bepaald een deel van de troepen van Achilles, uit de noordelijke streek Thessalië.<sup>10</sup> Hellenen en barbaren zijn in de tijd van Thucydides, die schreef rond het einde van de vijfde eeuw, wederzijds constitutieve termen want hij verklaart vervolgens de afwezigheid van de term ‘barbaren’ bij Homeros door de afwezigheid van een eenheid onder de Grieken. Zij konden zich derhalve nog niet als een entiteit afscheiden van de rest van de wereld: “Ook komt bij hem de naam ‘barbaren’ niet voor, omdat, naar ik meen, toen de Hellenen daartegenover nog niet onder één naam verenigd waren.”<sup>11</sup> Thucydides vermeldt *niet* dat men bij Homeros wel één enkele keer de samengestelde term ‘barbarophonos’ (*βάρβαροφωνος*) aantreft, in boek twee van de *Ilias* (B 867), bij

9 Zoals men weet, is deze Latijnse naam vermoedelijk ook metonymisch: de Romeinen noemden alle Hellenen *Graeci* naar de Grai of Graioi, een Noord-Westelijke stam, waarmee zij vroeg contact hadden gehad, maar die in de hele ‘Griekse’ literatuur zelf eigenlijk zelden voorkomt, cfr. J. Miller, *RE* 7, 1693-1696, s.v. ‘Grai’.

10 Zie *Ilias*, II, 681-3 en Ed. Lévy, “Apparition des notions de Grèce et de Grecs.” In: Suzanne Saïd (éd.), *Ἑλληνισμός: quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque: actes du colloque de Strasbourg, 25-27 octobre 1989*. Travaux du Centre de recherche sur le Proche Orient et la Grèce antiques de l' Université des Sciences Humaines de Strasbourg 11. Leiden, 1991, pp. 49-69: pp. 58-64 voor een bespreking van deze term en aanverwanten bij Homeros.

11 Thucydides, *De Peloponnesische Oorlog*. Vertaling door E. Schwartz. Amsterdam, 1986, p. 2. Voor de zelfdefinitie van de Grieken in alle mogelijke aspecten is er de monumentale band in de reeks van Salvatore Settis (red.), *I Greci. Storia, Cultura, Arte, Società. Vol. 2.2 - Una storia greca. Definizione*. Torino, 1991, 1435 pp. Veel relevante bijdragen uiteraard in de Fondation Hardt reeks *Entretiens sur l'antiquité classique*; vol. VIII: *Grecs et Barbares*. Vandœuvres-Genève, 1962; en in de bundel van S. Saïd (ed.), *o.c.* (nr. 10). Zie ook haar bundel over de Romeinse periode: Suzanne Saïd & David Konstan (ed.), *Greeks on Greekness: viewing the Greek past under the Roman Empire*. Cambridge philological society. Suppl. 29. Cambridge, 2006. Lynette Mitchell, *Panhellenism and the barbarian in Archaic and Classical Greece*. Swansea, 2007. Verder F. Skoda, “Histoire du mot *βάρβαρος* jusqu’ au début de l’ ère chrétienne.” In: *Actes du colloque franco-polonais d’ histoire. Les relations économiques et culturelles entre l’ Occident et l’ Orient*. Nice-Antibes 6-9 novembre 1980. Nice & Antibes, 1983, pp. 111-126; A. Toynbee, “The Hellenic usage of ‘barbarian’ and ‘Hellene’.” In: *Some problems of Greek History*. Oxford, 1969, pp. 58 e.v.

de opsomming van de bondgenoten der Trojanen, maar deze catalogoog gebruikt dit woord noch voor de Trojanen zelf noch voor het collectief van hun bondgenoten; de dichter duidt hiermee enkel de Trojaanse bondgenoten aan die afkomstig waren uit Karië:

Nastes voerde de Kariërs aan, die een brabbeltaal spraken,  
Hen die Milete bezaten en Fthyrae, zo weinig omlommerd<sup>12</sup>

Het is historisch ironisch dat de enige vermelding bij Homeros van “barbaars” sprekende mensen ook melding maakt van Milete - de bakermat van de Griekse filosofie - en van Karië, een streek waarin de Grieken veel kolonies zullen vestigen, waaronder Halikarnassos, het huidige Bodrum, de vaderstad van Herodotos: Herodotus, die in de aanhef van zijn *Historiën* het conflict tussen ‘Grieken’ en ‘barbaren’ (in deze termen) aankondigt als zijn centrale thema.

### Het concept ‘barbaar’ bij de Ionische Natuurfilosofen

De zogenaamde vader van de Griekse wijsbegeerte, Thales van Milete (geboren ca. 620 v.Chr.), is in de traditie onderwerp van vele verhalen, waarvan vrijwel geen enkel historisch, maar de verhalen getuigen van de ambivalente houding tegenover de barbaren die precies het onderwerp zal vormen van deze bijdrage. Beide houdingen zijn bewaard bij Diogenes Laërtius, die in de derde eeuw na Christus een niet altijd even betrouwbare, laat staan filosofisch georiënteerde bundel samenstelde over *Leven en leer van beroemde filosofen*. De eerste traditie gaat terug op Hermippus van Smyrna, bijgenaamd ‘de Peripateticus’, die fantasierijke filosofen-biografieën schreef in de late derde eeuw voor Christus. Diogenes las bij Hermippus een verhaal “dat door sommigen [ook] over Socrates verteld is, namelijk dat hij [Thales] placht te zeggen dat er drie dingen waren waarvoor hij het Lot dankbaar was: ‘1. dat ik als menselijk wezen geboren ben en niet als een

12 Vertaling van Aegidius W. Timmerman, *Ilias. Metrische vertaling*. Amsterdam, derde druk, s.d., p. 49. Bernd Funck, “Studie zu der Bezeichnung *βάρβαρος*,” in: Elizabeth Charlotte Welskopf (ed.), *Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe*. Bd. 3, Berlin, 1981, pp. 26-51 merkt wel op dat deze term misschien wel niet als negatief mag begrepen worden aangezien alle andere epitheta van vermelde bondgenoten-contingenten positief of minstens neutraal bedoeld zijn. De categorieke uitspraak van Thucydides over de afwezigheid van het woord ‘barbaar’ en de aanwezigheid van de samenstelling ‘barbarophonos’ heeft ook aanleiding gegeven tot discussies over de authenticiteit en de datum van deze verzen en misschien wel van de hele scheepscatalogoog; anderen hebben in het ‘barbaarse’ statuut hier toegekend aan Milete juist een bewijs gezien van de zeer hoge ouderdom van deze verzen. Zie s.v. G. S. Kirk, *The Iliad: a commentary. 1: Books 1-4*. Cambridge, 1985.

wild dier (*thèrion*), 2. dat ik als man en niet als vrouw ben geboren, en 3. dat ik een Griek ben en geen barbaar.”<sup>13</sup> De hiërarchie tussen de oppositionele paren is expliciet, maar ook de “verticale” associatie tussen de oppositionele kolommen moge nog even geëxpliciteerd: mens, man en Griek staan hier dus tegenover wild dier, vrouw en barbaar. Anderzijds lezen we bij diezelfde Diogenes Laërtius - in dezelfde biografische schets van Thales - ook de traditie dat Thales zijn filosofische en zijn wetenschappelijke inzichten bij de barbaren had opgedaan (I, 27): tijdens een *Bildungsreise* naar Egypte; of we lezen er zelfs dat de eerste Ionische Natuurfilosoof naar afkomst een barbaar *was*: meer bepaald een Feniciër (I, 22). De propaedeutische reis van Griekse filosofen naar barbaarse landen (Egypte, Mesopotamië, Perzië, Indië,...) is over zeer veel Griekse filosofen herhaald en is eigenlijk zelfs uitgegroeid tot een biografische *topos*.<sup>14</sup> We zullen hierop later terugkomen, maar met betrekking tot deze verschillende tradities over de verhouding van Thales tot de barbaren moeten we nu vooral vermelden dat geen enkele daarvan enige betekenis heeft voor de historische of filosofische studie van Thales zelf. De verhalen zijn uiteraard *wel* informatief voor de studie van de diverse *latere* houdingen tegenover ‘de barbaren’.

Blijven Thales en zijn verhouding tot ‘de barbaren’ voor ons ontoegankelijk, dan treffen we toch bij een andere Ionische natuurfilosoof, bij Herakleitos van Efeze (geboren ca. 540 v.Chr.) de eerste of toch één van de eerste *echte* attestaties aan van het woord ‘barbaros’ in de Griekse literatuur.<sup>15</sup> In fragment 107 van “de duistere filosoof” lezen we – en we citeren de vertaling van Herman De Ley:<sup>16</sup>

Slechte getuigen zijn voor mensen ogen en oren,  
wanneer zij een barbaarse ziel (‘barbaros psychè’) hebben.

Voor een onovertroffen analyse van het denken van Herakleitos moeten we verwijzen naar *De Ioniërs*: de helaas ongepubliceerde studie van Herman De Ley

13 Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Rein Ferwerda. Amsterdam, 2000, I, 33; pp. 24-25.

14 Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom. The limits of Hellenization*. Cambridge, 1975, p. 7. Zie ook Wolfgang Speyer & Ilona Opelt, “Barbar I”, *RAC Suppl.* 1.5/6, 1992, k. 811-895, met name k. 826-828.

15 Er zijn enkele oudere attestaties bij lyrische dichters zoals Alcman, maar volledigheid is hier onmogelijk en ook niet functioneel.

16 Herman De Ley, *De Ioniërs. Deel II: Herakleitos: De Logos als Metafoor*. Appendix II: “De Herakleitosfragmenten.” Gent, academiejaar 1985-1986, pp. 198-213; p. 211 voor fragment 107 waarin ‘barbaros’ hier vertaald wordt als “...wanneer hun ziel geen ‘Grieks’ verstaat.” De geciteerde vertaling is afkomstig uit Herman De Ley, *o.c.* (nr.1), p. 4.

die zovele generaties studenten wijsbegeerte in Gent begeistert heeft door haar filosofische diepgang en originele integratie van antiek materiaal met contemporaine wijsgerige inzichten. De reconstructie van het werk van Herakleitos en de vertaling van alle 129 fragmenten vormen slechts een appendix op deze grondig-lijvige studie die de ontwikkeling van het Griekse denken van Thales tot Herakleitos filosofisch inzichtelijk maakt. De Ley verklaart dat men dit fragment op twee niveau's dient te lezen in het licht van de Logos-leer van Herakleitos. We citeren uit *De Ioniërs* pagina's 176-7:

Het woord *βάρβαρος* mag hier niet verstaan worden in de latere, brede overdrachtelijke betekenis van 'barbaars', 'ontaard' of iets dergelijks. Het bezit in tegendeel nog in sterke mate zijn oorspronkelijke verwijzing naar *de taal* – maar dan niet meer in de oorspronkelijke zin van het letterlijk 'geen Grieks kennen': bezitters van 'n 'barbarenziel' zijn voor Herakleitos in de eerste plaats *de Grieken*, die niet bij machte zijn om de *λόγος* te verstaan

(we krijgen hier impliciet de proportie:  
'Barbaren : Grieken = Grieken : de Wijze')

Maar Herakleitos' kritiek in fr. 107 beperkt zich vermoedelijk niet tot het onbegrip van de niet filosofen voor de *Logos* als 'metafysische metarelatie': zoals hoger, p. 117, opgemerkt, speelt die *Logos* zich voor Herakleitos af als *taal*. Wat hij de Grieken hier verwijt, is dat ze geen begrip hebben voor zinnvolle, *samenhangende* uitspraken of *λόγοι* – zoals hij, Herakleitos die formuleert – zodat zij, in plaats van geleid, misleid worden door de informatie van de zintuigen.

Ook in de reeds geciteerde bijdrage over Grieks "Rationalisme en Racisme" kon dit fragment niet onbesproken blijven. De filosofie van Herakleitos was gericht op het structureren van de werkelijkheid volgens steeds hogere vormen van samenhang waardoor alle aardse tegenstellingen zoals oorlog en vrede, leven en dood, recht en onrecht een hogere, voor de niet-filosoof paradoxaal lijkende hogere eenheid constitueren. Hun zintuigen geven informatie over de wereld maar hun *psychè* weet niet hoe het naar deze indrukken moet "luisteren" en er de juiste zin aan geven. Het fragment attesteert, zoals de genoemde studie *De Ioniërs* ook laat zien, in het licht van het gefragmenteerde archaische zelf zoals we dat kennen uit de oudste teksten zoals de epen van Homeros, trouwens ook een belangrijke stap in de richting van een geünifieerd subjectbegrip. Maar de kritiek die Herakleitos formuleert tegenover zijn onbegrijpende stadsgenoten is gebaseerd op een puur talig barbaren-begrip.

Fragment 107 past in die kritische context. Met het woordje '*barbaros*' roept het inderdaad de gangbare antithese op tussen de eigen taalgroep (in dit geval, de Ionisch-sprekenden van Efeze, met hun grote taalfierheid) en heterofonen. Het gaat echter om een overdrachtelijk gebruik: de pointe ervan is dat wat de alles-overstijgende, kosmische *logos* betreft, de hoedanigheid '*barbaros*' op de Ioniërs zelf toepasselijk is; en dat zij met een dergelijke, "begripsloze" psyche geen deugdelijke informatie kunnen krijgen van hun zintuigen.<sup>17</sup>

De "paraconsistente" *Logos*-leer van Herakleitos levert trouwens, zoals De Ley verder aanvoert, ook een metafysica waarin een positieve valorisatie aan tegengestelden en verschillen wordt toegekend. Dit in schril contrast met de ontwikkeling van het klassieke rationalisme en de klassieke logica bij Plato en Aristoteles (p. 7) "met de afwijzing van alle interne tegenstrijdigheid. Het allerbelangrijkste fundament van de nieuwe logica was voortaan de wet van de niet-tegenstrijdigheid: 'of A of niet-A, maar niet: én A én niet-A'. De wereldorde berustte bijgevolg niet langer op een dialectiek tussen onherleidbare tegengestelden, zoals Herakleitos het wou; zij was een voortdurend wisselende, gebrekkige nabootsing van een onveranderlijke en absoluut *zelf-identische* wereld van essenties (Vormen of Ideeën): deze paradigmatische, ware werkelijkheid was absoluut homogeen en eenduidig. Het platonisme verkondigde daarmee het "*homogeneïsme*" als zijnsfundament - óók voor de menselijke samenleving."

### "Toen den Meed is gekomen..."

De grote breuk in de verhouding van Grieken tot niet-Grieken en de semantische uitbreiding van 'barbaar' naar het negatieve spiegelbeeld van de Griekse zelfdefinitie op intellectueel, politiek en moreel vlak zijn veroorzaakt door de Perzische Oorlogen.

De Perzische Oorlogen in de eerste decennia van de vijfde eeuw zijn zeker een katalysator geweest in de ontwikkeling van het beeld van de barbaren.<sup>18</sup> Ten

<sup>17</sup> Herman De Ley, *o.c.* (nr. 1), p. 5. Meer oppervlakkige lezingen van dit fragment ontbreken zeker niet in de secundaire literatuur, zoals bijv. Lévy, *o.c.* (nr. 10), p. 67 die schrijft: "Le terme même de Barbare est employé au moins dès le VI<sup>e</sup> siècle pour désigner les non-Grecs, d'abord péjorativement, chez Héraclite (DK I<sup>6</sup>, 22, B 107)..."

<sup>18</sup> Zie vooral de bijdrage van H. Diller in de Fondation Hardt-bundel (*o.c.*, nr. 11): "Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege.", pp. 37-82. Albrecht Dihle wijkt in zijn *Die Griechen und die Fremden* (München, 1994) af van de consensus in zijn oordeel dat vooral de Peloponnesische Oorlog de katalysator is geweest van deze antithese. Hij heeft o.i. wel een punt wanneer hij benadrukt dat er nog een (relatief) open en faire houding tegenover de barbaren te vinden is bij oudere auteurs zoals Aeschylus en Herodotus, en ziet een besef van frustratie over de

eerste creëerde het Perzische Rijk effectief een politieke eenheid die het hele moderne Midden-Oosten omvatte, inclusief het door vele Grieken bewonderde Egypte. De Griekse steden op de kusten van Klein-Azië, zoals Milete en Efeze, hadden hun onafhankelijkheid reeds onder de Lydische koning Croesus (560-546 v.Chr.) verloren, maar doordat Croesus het orakel van Delphi tragisch misbegrepen had, kwam heel Klein-Azië onder Perzische controle. De Perzen onder Cyrus, Cambyses en Darius veroverden het hele Midden-Oosten en bedreigden vanuit Thrakië ook het Griekse vasteland. Het Perzische Rijk, met zijn vele satrapieën, was georganiseerd volgens het subsidiariteitsbeginsel; het was polyglot, multicultureel en religieus tolerant maar het gebruikte het Aramees als administratieve *lingua franca* en vormde zoals gezegd een politieke eenheid van alle volkeren ten Oosten, alsook van de meeste volkeren ten Zuiden en ten Noorden van het Griekse vasteland. Na de Ionische opstand in 499 (met een zeer complexe politieke en militaire voorgeschiedenis) en de verwoesting van de Lydische hoofdstad Sardes door de steun verlenende Atheners, organiseerden de Perzen onder Darius I en daarna onder Xerxes I strafexpedities die de proporties aannamen van een veroveringsoorlog. De gezamenlijke overwinning van een aantal Griekse steden zoals Athene, Corinthe en Sparta (niet alle Grieken besloten zich te verzetten en heel wat Grieken, niet alleen uit Klein-Azië, vochten zelfs mee langs Perzische kant) op de oorspronkelijk indrukwekkende Perzische overmacht gaven een enorme impuls aan het Griekse zelfvertrouwen en voedden de minachting voor de Perzen en hun onderdanen (waaronder dus eigenlijk ook heel wat Grieken). De Perzische Oorlogen hebben de Griekse identiteit gesmeed en die vinden we op een klassieke manier verwoord bij Herodotus (VIII, 144), in de reactie van de Atheners op de vrees van de Spartanen dat de Atheners gemene zaak zouden maken met Xerxes. De Atheners verwoordden hier hun loyaliteit tegenover “de Griekse zaak” vanuit vijf argumenten: als eerste punt vermelden ze wraak voor het verwoesten en platbranden van de Atheense heiligdommen tijdens de eerste Perzische invasie onder Darius, maar als tweede punt verduidelijken zij de verbondenheid met het Griekse volk (τὸ ἑλληνικόν - to hellênikon) die in deze zelfdefinitie berust op vier aspecten: als eerste in de lijst staat een gezamenlijke afkomst: een verwantschap naar het *bloed* (ὁμαίμων - homaimon), ten tweede de verwante *taal* die de Grieken gebruiken (ὁμόγλωσσον - homoglôsson), verder de *religieuze* verwantschap (gemeenschappelijke tempels en riten) en tenslotte dat ze *gelijkaardige gebruiken* kennen (ἡθεά τε ὁμότροπα - êthea te homotropa). Deze definitie is dus niet louter geografisch, gericht op het vasteland of de eilanden

verdeeldheid bij de Grieken onderling en ergernis over de diplomatieke intriges van de Perzen tijdens deze oorlog als factoren waarom men een gezamenlijk vijandsbeeld heeft ontworpen. Het zeer lange en veeleer vijandige review-artikel van Wolfgang Detel, “Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus.” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43.6, 1995, pp. 1019-1043 geeft veel extra informatie over het barbaren-beeld bij filosofische auteurs e.a., reageert ook tegen de weigering van Dihle om over antiek ‘racisme’ te praten, maar weerlegt het centrale, chronologische punt van Dihle naar ons aanvoelen toch niet.

tot en met de Ionische kust, maar locatie-neutraal. We mogen immers niet vergeten dat de Grieken zowat in het hele Middellandse Zeebekken kolonies hadden gesticht en zeer sterk stonden in Sicilië en Zuid-Italië, die samen bekend stonden als “Groot-Griekenland”. De definitie geeft ook blijk van inzicht in de verwantschap en gelijkenissen tussen de verschillende Griekse dialecten, religieuze tradities en maatschappelijke gebruiken zonder dat men op enig vlak kan spreken van een *identieke* taal, godsdienst of levenswijze. Herodotus hanteert dus op cultureel vlak een vrij flexibel systeem van familieverwantschap.<sup>19</sup>

De Griekse alliantie had met de Perzische legers in zekere zin effectief de rest van de wereld verslagen en had dat gedaan met een kleinere troepenmacht. De militaire overwinningen bij Marathon (490), Thermopylae, Salamis (480) en Plataeae (479) hadden niet alleen de vrijheid van de meeste Griekse *poleis* verzekerd: voor het Griekse zelfbeeld bewezen zij ook de kwalitatieve superioriteit van de Grieken tegenover de rest van de wereld, tegenover het Perzische Rijk, tegenover ‘de barbaren’. De zeeslag bij Salamis en de drie genoemde veldslagen kregen mythische proporties als de overwinning van de Griekse vrijheidsdrang, intelligentie en gedisciplineerde zelfbeheersing op “de horden van het Oosten”. De slag bij de Thermopylen is ook in de moderne mythologie rond Oost versus West opgenomen en vormde het onderwerp van *The 300* : een stripverhaal voor volwassenen of zogenaamde “graphic novel” van Frank Miller (episodisch gepubliceerd in de loop van 1998-1999) en in het “post 9/11” tijdperk met de nodige controverses verfilmd door Zack Snyder in 2007, met officiële protesten van de Iraanse overheid tot gevolg. Deze bewust cartooneske film eindigt een jaar na de Thermopylen: met een *Braveheart*-stijl charge van de Grieken in de slag bij Plataeae, aangevuurd door de revanchistische speech van de enige Spartaan die door Leonidas zou zijn weggestuurd om de heldendaden van “de 300” Spartanen te commemoreren. In deze speech wordt het historische belang van deze slag tegen (*quote*:) “the barbarians” en tegen “Xerxes’ hordes” voor de Grieken bij Plataeae en voor de Gentenaren bij Ter Platen als volgt samengevat: “This day we rescue a world from mysticism and tyranny, and usher in a future brighter than anything we can imagine.”<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Zie Lévy, o.c. (nr. 10), pp. 68-69.

<sup>20</sup> De portrettering is echter zo karikaturaal en “over the top” dat men het geheel ook als een satire op de Westerse stereotypen van “de Oosterling” kan begrijpen. Zie ook de alternatieve interpretatie door Slavoj Žižek, “The true Hollywood Left” (gepost op <http://www.lacan.com/zizhollywood.htm>) die in de Perzische militaire overmacht juist de pendant ziet van de VS in het Midden-Oosten; en in de “mysticism and tyranny” eindspeech een kritiek op de profotocistoïde fascinatie voor Sparta bij heel wat Verlichtingsdenkers.

## Barbaren in de Attische tragedie

De combinatie van een ideologie waarin de Grieken zichzelf definiëren als rationeel en vrijheidslievend tegenover ‘de barbaren’ die irrationeel zijn en getekend door onvrijheid, vinden we in het Athene van de vijfde eeuw vooral terug in het *Gesamtkunstwerk* van de tragedie. In de beginperiode van de Atheense tragedie schreef men trouwens ook over historische, niet enkel over mythologische, onderwerpen. Een verloren stuk van Phrynichus over *De inname van Milete*, een historisch drama over de verwoesting van de stad door de Perzen in 494, was volgens Herodotus (VI, 21) voor het hele publiek zo aangrijpend maar tegelijk onkathartisch dat de tot tranen bewogen Atheners beslisten om de dichter een zware boete op te leggen en elke heropvoering te verbieden. Het stuk is niet bewaard. In 472 voerde Aeschylus *De Perzen* op, de eerste maar nog genuanceerde stap in de richting van een anti-barbaars discours, dat vooral door de “verlichte”, want door de sofisten beïnvloede, Euripides tot ongekende hoogten is gebracht. We kunnen deze fascinerende geschiedenis hier niet uit de doeken doen maar verwijzen graag naar de reeds vermelde studie van Edith Hall: *Inventing the barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*.<sup>21</sup> Enkel twee verzen van Euripides zouden we nog willen citeren, uit zijn *Iphigeneia in Aulis*, uit de scène waarin Iphigeneia zich bereid verklaart geofferd te worden voor de zege van de Grieken over de Trojanen, die nu dus onhomerisch maar probleemloos gelijkgeschakeld worden met ‘de barbaren’:

Het is natuurlijk (eikos, εἰκός)  
dat de Grieken heersen over de barbaren  
en niet de barbaren, moeder, over Grieken,  
want hun soort is slaaf en wij zijn vrij.  
(To men gar doulon, hoi d’ eleutheroi)  
τὸ μὲν γὰρ δοῦλον, οἱ δ’ ἐλεύθεροι

We citeerden de bekende vertaling van Gerard Koolschijn<sup>22</sup> maar hoewel “hun soort” versus “wij” als vertaling sterk is, geeft het origineel het contrast tussen de Grieken en de barbaren nog pregnanter weer door de oppositionele partikels “men – de / μὲν – δὲ” en vooral door het contrasterende gebruik van het onzijdig enkelvoud “to men / τὸ μὲν” voor het barbaarse “ras” (dat men dus met het verzwegen “genos / γένος”: “klasse, soort” dient aan te vullen)

<sup>21</sup> Zie supra noot 7, en natuurlijk ook de bijdragen van Freddy Decreus en Kristoffel Demoen in deze bundel.

<sup>22</sup> Euripides, *Iphigeneia in Aulis*, vv. 1400-1401; vertaling van Gerard Koolschijn, *Euripides, Verzameld Werk III*. Amsterdam, 2003, p. 307.

tegenover het mannelijke meervoud “hoi de – οἱ δὲ” voor de Grieken. De jonge vrouw zegt dus zeker niet “wij”, zoals Koolschijn moderniserend vertaalt, en kent daardoor ook precies haar plaats in de Atheense maatschappij, die niet bepaald uitblonk door *gender equality*. Het contrast tussen onzijdig enkelvoud en mannelijk meervoud geeft poëtisch perfect de koel rationele ontmenselijking en ontmannelijking weer van de barbaren in een ideologie van Griekse overheersing en suprematie. Koolschijn vermijdt wellicht met opzet de vertaling “ras” voor het verzwegen “genos”, want de Oudheid kende geen strikt biologisch racisme,<sup>23</sup> maar hij kiest naar ons aanvoelen dan weer ten onrechte voor een interpretatie van “eikos” als verwijzend naar een natuurrecht. *Eikos* is wat passend of billijk is, maar billijkheid hoeft men geenszins af te meten aan de notie van een natuurrecht. Het is echter duidelijk dat de typering van de barbaren als slaafs op zijn minst essentialistische trekjes begint te vertonen en in de filosofische teksten die we hierna zullen bespreken komt dit verder tot uiting.

Rationalisme en vrijheidsliefde zijn in deze ideologie trouwens onderling verbonden, en hetzelfde geldt voor “mysticism and tyranny”<sup>24</sup>: barbaren zijn, net zoals vrouwen en kinderen, en *a fortiori* dieren, niet in staat om hun driften te controleren en meester te worden van hun eigen emoties. Een barbaar is dus

<sup>23</sup> Benjamin Isaac, *The invention of racism in classical antiquity*. Princeton (N.J.), 2004, p. 1 stelt dat er in de Oudheid geen sprake is van een racisme op basis van huidskleur of biologisch ras maar wil de volgende definitie hanteren voor wat hij toch “proto-racisme” noemt (p. 23): “an attitude towards individuals and groups of peoples which posits a direct and linear connection between physical and mental qualities. It therefore attributes to those individuals and groups of peoples collective traits, physical, mental, and moral, which are constant and unalterable by human will, because they are caused by hereditary factors or external influences, such as climate or geography.” Ook dienen proracisten te ontkennen (p. 27): “the possibility of change at an individual or collective level in principle. In these other forms of prejudice (sc. modern nationalism), the presumed group characteristics are not by definition held to be stable, unalterable, or imposed from the outside through physical factors: biology, climate, or geography.” Het werk geeft ook een goed overzicht van het ontstaan van de term in de moderniteit en van het wetenschappelijk racisme vanaf de late achttiende eeuw. Voor het dossier rond Martin Bernal’s *Black Athena* verwijzen we naar noot 41. Enkele andere titels over racisme en discussies over de toepasbaarheid van de term op de antieke geesteswereld zijn Christian Delacampagne, *L’ invention du racisme. Antiquité et Moyen Age*. Paris, 1983; idem, *Une histoire du racisme: des origines à nos jours*. Paris, 2000; Wolfgang Detel, “Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus.” *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995), n. 6, pp. 1019-1043; Dan Flory, “Racism, Black Athena, and the historiography of ancient philosophy”, *The Philosophical Forum* 28 (1996-1997), n. 3, pp. 183-208; Erich S. Gruen (ed.), *Cultural borrowings and ethnic appropriations in antiquity*. Oriens et Occidens 8. Stuttgart, 2005; Jonathan M. Hall, *Ethnic identity in Greek Antiquity*. Cambridge, 1997; Salmon P., “Racisme ou refus de la différence dans le monde gréco-romain.” *Dialogues d’ Histoire Ancienne* 1984, X, pp. 75-98; A. N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome*. Cambridge 1967; Marta Sordi (ed.), *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell’ antichità*. Milano, 1979; F. M. Snowden, *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*. Cambridge, Mass. 1970; Idem, *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks*. Cambridge, Mass. & London, 1983; L. A. Thompson, *Romans and Blacks*. London 1989.

<sup>24</sup> Zie ook Dale B. Martin, *Inventing superstition: from the Hippocratics to the Christians*. Cambridge (Mass.), 2004, *passim* voor de *longue durée* associatie van barbaren met irrationaliteit.

*a-logos*: barbaren kennen rede noch maat, en kunnen daardoor nooit het juiste midden houden. Zij zijn onderhevig aan excessen en dat verklaart ook de schijnbare paradox dat de barbaren een volk van slaven zijn, overheerst door tyrannen van hun eigen soort die de hele wereld aan zich willen onderwerpen. Alle barbaren zijn bovendien slaaf van zichzelf of, beter gezegd, van hun lichamelijke behoeftes en van hun lagere emoties: zij zijn gericht op genot, sensualisme, decadentie en geneigd tot ondeugden zoals wreedheid en lafheid. Net zoals de vier kardinale deugden van rationele bezonnenheid, zelfbeheersing, rechtvaardigheid en moed een samenhangend geheel vormen waarin de perfecte verhoudingen tot respectievelijk het zelf en tot de anderen gethematiseerd worden op reflectief en actief vlak, zo zijn de ondeugden van de barbaar een archetypische cluster van gebrek aan gezond verstand, gebrek aan zelfbeheersing, afwezigheid van rechtvaardigheid en afwezigheid van moed. In het antieke oriëntalisme – en men kan deze term hier wel in Saïdiaanse zin gebruiken – is de barbaar de tegenhanger van de Griekse volwassen, vrije man. De barbaar wordt reeds in de klassieke tragedie van de vijfde eeuw impliciet en expliciet vergeleken met de vier andere tegengestelden van de Griekse, volwassen, vrije man: met kinderen, vrouwen, slaven en dieren.

### Barbaren versus Grieken: Nomos of Physis?

Bij de Sofisten die, als beweging, op elk vlak de maatschappelijke conventies *als* conventies geproblematiseerd hebben, vinden we diverse houdingen tegenover de barbaren.<sup>25</sup> Gorgias van Leontini op Sicilië (ca. 480 – ca. 375 v.Chr.) had in 427, in volle Peloponnesische Oorlog de professionele retoriek naar Athene gebracht tijdens een succesvolle politieke missie waarin hij voor zijn vaderstad Atheense militaire hulp zocht tegen het Dorische Syracuse. Gorgias zou zich later in eigen naam uitspreken tegen oorlogen tussen Grieken onderling. Deze sofist was een in heel Griekenland zeer gewaardeerd spreker: Athene engageerde hem om één van de officiële rouwredes uit te spreken voor haar gesneuvelde in de langdurige Peloponnesische Oorlog. De man van Leontini viel ook de eer te beurt feestredes te verzorgen op de grote Panhelleense festivals zoals de Olympische Spelen, die – terloops gezegd – net zoals de panhelleense mysteriecultus te Eleusis (tot de Romeinse periode) verboden waren voor barbaren (zoals Romeinen bijvoorbeeld).<sup>26</sup> In zijn *Olympische Rede* zou Gorgias de Grieken oproepen hebben om de onderlinge heilige vrede die tijdens de Spelen in acht genomen werd, blijvend te respecteren: in een traditie

<sup>25</sup> Zie in het algemeen W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, 1971, VI “Equality”, meer specifiek §§ 4-5 “Slavery” en “Racial Equality”, pp. 155-163.

<sup>26</sup> Wolfgang Speyer & Ilona Opelt, “Barbar I” in: *RAC Supplementband I*, kk. 811-895, hier: kk. 820-822.

bewaard in de *Vitae Sophistarum* van Flavius Philostratus<sup>27</sup> formuleerde Gorgias tegenover alle Grieken de raad onderling eendrachtig te zijn, en hij overreedde hen met de wapens niet onderling in competitie te gaan (*ἀλλὰ ποιεῖσθαι τῶν ὅπλων*; *athla poieisthai tōn hoplōn*) en elkaars steden niet aan te vallen maar hun militaire competitiviteit gezamenlijk te botvieren op de landen van de barbaren. Van Gorgias is ook de volgende zinsnede bewaard (*DK* fr. B 5b) die we graag citeren in de vertaling van Herman De Ley: “De triomfen over de barbaren vragen vreugdezangen, die over de Hellenen klaagzangen.”<sup>28</sup>

In het kader van het *Nomos* versus *Physis* debat werden door de radicale voorstanders van de *Nomos* alle zogenaamd *natuurlijke* grenzen tussen mensen aangevallen als culturele constructen. Een van de meest opmerkelijke figuren in de sofistieke beweging was Antiphon van Athene. Enerzijds attesteert hij nog eens dat het Griekenland van de vijfde eeuw neigde naar een naturalisering van de onderscheiden tussen aristocraten en plebejers, tussen vrijen en slaven, tussen mannen en vrouwen, en tussen Grieken en barbaren; maar hij attesteert die evolutie voor alle duidelijkheid door te *ontkennen* dat deze onderscheiden een natuurlijke basis hebben: hij pleit daarentegen voor een rationeel egalitarisme gebaseerd op de analyse van een *gemeenschappelijke* natuur. Elk menselijk wezen heeft behoefte aan zuurstof, voedsel, drank, beschutting en slaap. Elk levend wezen streeft van nature naar het maximaliseren van lust en het vermijden van onlust: daarin is iedereen gelijk en daarom zijn alle onderscheiden die culturen hebben gecreëerd tussen vrijen en slaven of Grieken en barbaren onnatuurlijk en niet te legitimeren. Opmerkelijk is wel dat hij de term ‘barbaren’ zelf gebruikt om het onderscheid tussen Griek en barbaar te deconstrueren, en al even opvallend is dat, in de vijfde eeuw, het conventionele gebruik van die term al primair een culturele en intellectuele invulling heeft gekregen. Het is niet meer in eerste instantie de talige connotatie die primeert. Zoals duidelijk wordt uit volgend op payrus bewaard fragment van Antiphon’s traktaat *Over Waarheid*, kan “zich als barbaren gedragen” gebruikt worden om een houding van onkritisch conformisme aan te geven in de opbouw van een redenering waarin men een standenmaatschappij en de *biologische* verschillen tussen Grieken en barbaren juist ontkent:

Zij die van aanzienlijke ouders afstammen, die achten en eren wij, maar zij die niet van goede komaf zijn, achten en eren wij niet. Hierin gedragen wij

<sup>27</sup> Philostratus, *Vitae Sophistarum* 493; Wilmer Cave Wright (ed.), Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.), 1968, p. 30-32.

<sup>28</sup> In zijn online gepubliceerde geschiedenis van de antieke wijsbegeerte: Herman De Ley, *Antieke Wijsbegeerte van Thales tot Augustinus*. Hoofdstuk 3: “De Sofistiek”, Deel 2: “Thema’s van de Sofistische Beweging.” Gent, 2007, p. 27; vrij beschikbaar op de volgende URL: <http://www.flwi.ugent.be/cie/1ba/index.htm>

ons als barbaren (βεβαρβάρουμεθα - bebarbarômetha), want we worden in elk opzicht allen gelijk geboren, zowel niet-Grieken (barbaren) als Grieken. Men moet maar eens letten op wat voor alle mensen van nature op gelijke wijze noodzakelijk is. Allen kunnen zich de dingen op dezelfde wijze verwerven en in dit alles is noch een barbaar noch een Griek van ons verschillend. We ademen immers dezelfde lucht in door neus en mond en we eten alle met de handen...<sup>29</sup>

Antiphon is een van de voorlopers van een humanistisch kosmopolitanisme<sup>30</sup> zoals, in de Hellenistische periode, de Stoïcijnen dat zo sterk zullen verdedigen, maar het rationele egalitaire universalisme heeft ook een negatief machtheffect in die zin dat het Griekse rationalisme als een universeel ideaal voorgehouden wordt. Van zodra 'barbaar' niet langer primair een linguïstische en/of ethnische categorie is, maar de pendant of de ontkenning van een cultureel, moreel en intellectueel ideaal, *in casu* het Hellenisme, dat expliciet universalistische aanspraken heeft, dan is de weigering om het Hellenisme aan te nemen, om zich te assimileren aan het Helleense ideaal een intellectuele en zelfs een morele keuze. Van wie weigert toe te treden tot het Hellenisme kan men dan zeggen dat zij *hardnekkig* weigeren. De klassieke formulering van Hellas als de opvoedster van de hele wereld en van het Hellenisme als een intellectueel en cultureel ideaal vinden we bij Isocrates,<sup>31</sup> in een redevoering waaraan hij meer dan tien jaar zou gewerkt hebben en waarvan rond 380 v.Chr. kopieën naar verschillende Griekse *poleis* zijn rondgestuurd. In de *Panegyricus* of *Lofrede op Athene* roept Isocrates op tot eenheid tussen de Grieken, onder leiding van Athene, met als doel de onderwerping van de Perzen. Militair imperialisme gaat hier hand in hand met een cultureel universalisme dat hierdoor toch ook licht imperialistische trekjes krijgt. In § 50 stelt hij dat (m.v.):

Op het vlak van denken en spreken heeft onze stad de rest van de mensheid zozeer achter zich gelaten dat de inwoners van deze stad de leermeesters zijn geworden van de rest van de wereld. En deze stad heeft

29 Antiphon, *Over Waarheid*, fragm. 44b. Nederlandse vertaling in Reinout Bakker, *De mens - maat van alle dingen: fragmenten uit de Griekse Sofistiek*. Ingeleid, geannoteerd en vertaald door R. Bakker. Kampen, 2002<sup>2</sup>; zie Carol Moulton, "Antiphon the Sophist, on Truth." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 103, (1972), pp. 329-366; voor een discussie van de tekstuele en interpretatieve problemen.

30 Zie H. C. Baldry, *The unity of mankind in Greek thought*. Cambridge, 1965 en Moses Hadas, *Humanism: the Greek ideal and its survival*. New York, 1960. Zie ook Baldry's bijdrage (met dezelfde titel) in de Fondation Hardt-bundel, o.c. (nr.11), pp. 167-204.

31 Maar zie natuurlijk ook reeds de gedachte van Athene als leerschool (paideusis) van Hellas in de beroemde *Grafrede van Pericles* bij Thucydides, *Peloponnesische Oorlog* II, 41, 1. Voor de geschiedenis van het concept van 'Hellenisme' in deze periode zie ook M. Trédé, "Quelques définitions de l' hellénisme au quatrième siècle a. JC et leurs implications politiques." In S. Saïd, o.c. (nr. 10), pp. 71-80.

ervoor gezorgd dat de naam 'Hellenen' niet meer naar afkomst (genos) lijkt te verwijzen maar naar verstand (dianoia). 'Hellenen' kan men beter noemen wie deel heeft aan onze opvoeding en cultuur (paideusis) veeleer dan aan onze gemeenschappelijke afkomst (physis).

Niemand hoeft dus 'barbaar' te blijven en iedereen kan deelhebben aan het universalistische en kosmopolotische Hellenisme als cultuurideaal.<sup>32</sup> De onderwerping van de Perzen is als het ware de politiek-militaire voorwaarde om de hele mensheid te laten genieten van de voordelen van de Griekse cultuur. In de ontwikkelingen vanaf Alexander de Grote en vanaf de uitbreiding van het Romeinse Imperium zullen we voorbeelden zien van "barbaarse" denkers die *bewust* de Griekse culturele superioriteitsgedachte zullen aanvallen en hun eigen "nationale" culturele identiteit zullen affirmeren, maar eerst moeten we nog kort de reactie schetsen op de sofisten in de klassieke Atheense filosofie van Plato en Aristoteles die zich tot algemeen doel gesteld hadden om een filosofie op te bouwen die opnieuw stevig verankerd was in de natuur.

### Plato: parodie, affirmatie, deconstructie en fascinatie

Bij Plato (427-347 v.Chr.) treft men tegenstrijdige houdingen aan met betrekking tot barbaren, en deze zijn niet te verklaren door een simpele diachrone ontwikkeling in zijn denken. Men treft immers ook tegenstrijdige visies aan in werken die allemaal behoren tot dezelfde periode in Plato's filosofische productie.

Er zijn bij Plato heel wat perfect neutrale passages (zoals *Lysis* 210b, *Phaedo* 78a of *Symposium* 209e) waarin hij 'barbaren' gewoon geografisch-ethnisch gebruikt om Grieken en niet-Grieken aan te duiden, vergelijkbaar met iemand die het nu heeft over iets dat bijvoorbeeld "zich voordoet in binnen- en buitenland". Bij Plato die, zoals men weet, nooit als een personage optreedt in zijn dialogen, ziet men zich als interpretator natuurlijk voortdurend geconfronteerd met de vraag welk standpunt nu eigenlijk de positie van Plato weergeeft. Men dient zich voortdurend bewust te zijn van de narratologische context van een bepaalde passage voor men die kan citeren als "de opvatting van Plato". Dit gevaar is zeer duidelijk aanwezig bij een korte tekst uit zijn middenperiode: de *Menexenus*. Uit deze tekst kan men passages citeren die staalhard chauvinistisch en

32 In de vierde eeuw wordt 'barbarisme' ook een technische term door de ontwikkeling van de antieke retoriek en het toenemende taalpurisme. We hebben hierover meer geschreven in *Stijlvol overtuigen. Geschiedenis en systeem van de antieke rhetorica*. Didactica Classica Gandensia 41, 2001: "Elocutio-lexis-phrasis: de antieke stilistiek als overtuigingsmiddel", p. 136-161.



xenofob zijn, om niet te zeggen dat ze haat en segregatie tussen Grieken en barbaren aanprijzen. Men leest er (245d) dat Athene “van nature de barbaren haat (letterlijk *misobarbaar* is: *μισοβάρβαρον*) doordat wij pure (*εἰλικρινῶς*) Hellenen zijn en ons niet met barbaren vermengd hebben (*ἀμιγῆς βαρβάρων*).” Dit in tegenstelling tot andere Griekse steden en stammen waarvan de stichters niet autochtoon zijn maar allochtoon, met name Pelops, Cadmus, Aegyptus of Danaus, die volgens de Griekse mythologie respectievelijk afkomstig waren uit Lydië (in Anatolië, het huidige Turkije); Fenicië (Sidon) en de twee laatsten uit Egypte, Afrika.<sup>33</sup> De stichter van Athene, Erechtheus, was daarentegen volgens de mythe letterlijk auto-chthoon: hij was ter plekke en uit de aarde zelf geboren. Pelops en consoorten zijn immers “van nature (physei; *φύσει*) barbaren maar van naam (nomôi: *νόμῳ*) Grieken.” Omdat de Atheense Grieken “niet vermengd zijn en niet samenleven met barbaren (*οὐ μίξοβάρβαροι*) is de haat die de stad tegenover de andere soort voelt puur (*κάθαρῶν τὸ μῖσος*).” De tekst hekelt vervolgens de lakse tot collaborerende houding tegenover de Perzen bij deze multi-ethnische steden en streken in Griekenland, en in contrast daarmee prijst “Plato” de compromisloze oorlogshouding van het zogenaamd zuivere Athene. Bovendien is de buitenlandse politiek van Athene sinds altijd en voor immer uitsluitend gericht op de verspreiding van vrijheid en democratie, snelt het overal ter wereld de onderdrukten ter hulp en vraagt het daarvoor nooit iets voor zichzelf in de plaats.

We plaatsten Plato daarnet tussen aanhalingstekens omdat de *Menexenus* een zeer complexe en bewust misleidende structuur heeft. De citaten en parafrases zijn niet rechtstreeks aan Plato toe te schrijven: zij zijn in de mond gelegd van Socrates die hier bovendien niet zijn eigen rede uitspreekt maar beweert woordelijk een redevoering te herhalen die hij toevallig gehoord had. Het zou gaan om een voorbereidende oefening op een officiële grafrede voor de gesneuvelde van Athene, niet door Gorgias gehouden, en ook niet door Pericles, die een beroemde grafrede gehouden heeft in het eerste oorlogsjaar van de Peloponnesische Oorlog,<sup>34</sup> maar wel door een vrouw en dan nog wel

33 Zie Margaret C. Miller, “Barbarian lineage in classical Greek mythology and art: Pelops, Danaus and Kadmos.” In: Erich S. Gruen (ed.), *o.c.* (nr. 24), pp. 68-89 (met zeer omvangrijke bibliografie pp. 87-89); Miller neemt de passage in de *Menexenus* ernstig en beschouwt de politiek-militaire onbetrouwbaarheid van “meng-Grieken” in de strijd tegen de Perzen als een *topos*, met verwijzing naar Isocrates, redevoering 10 (*Lofrede op Helena*, § 68) en 12 (*Panathenaïcus*, § 80) waar het thema van “rassenvermenging” echter naar onze mening niet opduikt. Wel schrijft Isocrates daar de verovering van Argos door Danaus, van Thebe door Cadmos en van de hele Peloponnesos door Pelops toe aan de zwakheid en de verdeeldheid onder de Grieken en prijst hij bijvoorbeeld Helena omdat zij onintentioneel tot de vereniging van de Grieken geleid heeft en tot de vernietiging van het barbaarse Troje.

34 De grafrede is bewaard bij of werd geschreven / herschreven door Thucydides (II, 34-46) en is onlangs in Nederlandse vertaling ook afzonderlijk uitgegeven bij de Historische Uitgeverij onder de titel

door de controversiële Aspasia: de Milesische (dus buitenlandse en uit het “gemengde” Ionië afkomstige !) concubine van Pericles. Bovendien is het hele thema van dit werkje ‘misleiding’: in de korte raamvertelling rond de *epitaphios logos* leest men sarcastische uitspraken over het misleidende karakter van retoriek in het algemeen en van lofredes in het bijzonder. Socrates zal op het einde van de dialoog bovendien suggereren dat de rede *toch* door hem is opgesteld waardoor het hele Aspasia-verhaal dus een leugen zou zijn. Plato had, samengevat, als auteur de persona van Socrates aangenomen die de persona van Aspasia had aangenomen die heimelijk voor Pericles een speech voorbereid had die haar minaar zou uitspreken in naam van alle Atheners. Met dit soort literaire *chinese box* spelletjes wou Plato echter het ernstige punt maken dat retoriek inherent onbetrouwbaar is: misleidend van opzet en van effect. Ook inhoudelijk, *binnen* de grafrede, kan men tekenen van sarcasme aantreffen: Pelops is zo “on-Grieks” dat hij volgens de traditie de stichter is van de Olympische Spelen, het panhelleense festival bij uitstek, en ook de aperte hypocrisie omtrent de principiële idealistische drijfveren van de buitenlandse politiek van Athene is vanuit de pen van Plato een teken dat de hele speech bitter sarcastisch bedoeld is.<sup>35</sup> De passages over de barbaren weerspiegelen dus geenszins zijn eigen opvattingen, maar getuigen natuurlijk wel, doorheen de zwarte parodie, van de realiteit van een xenophob zuiverheidsdiscours bij een deel van de burgers en bij bepaalde politici die Plato tot de klasse van retorische manipulators rekende.

Maar er zijn passages in het oeuvre van Plato waar we *wel* mogen aannemen dat we zijn eigen opvattingen te lezen krijgen en die staan vreemd genoeg toch niet zo heel ver af van wat hij in de *Menexenus* naar alle waarschijnlijkheid gehekeld had. Zo onderschrijft Plato blijkbaar het panhelleense unificatieprogramma dat we reeds bij Gorgias en Isocrates ontmoet hebben: Grieken dienen hun onderlinge conflicten te staken en hun militaire agonistiek een andere focus te

*De laatste eer: Pericles' grafrede.* (Thucydides; vertaald door Jeroen A. E. Bons; met medewerking van Jan van Ophuysen en een nawoord van David Rijser.) Groningen, 2005, 63 pp.

35 Men kan hieraan, als extra ironie misschien, nog toevoegen dat volgens Herodotus (I, 57) de Atheners eigenlijk Pelasgen zijn: weliswaar autochthonen in de zin van de oorspronkelijke bewoners van wat later Hellas of Griekenland is gaan heten, maar dus qua afkomst en taal *niet* aan de Hellenen, Doriërs, Ioniërs of wat dan ook verwant. Volgens Herodotus hadden de Pelasgen die in en rond Athene woonden gewoon de taal overgenomen van de vreemde, Griekse invallers en overheersers. Niet iedereen houdt echter rekening met de ironie en de context: zo verwijst Wolfgang Speyer in zijn *RAC*-artikel (*o.c.*, nr. 14), k. 822 naar de passage als de attestatie van Plato's opvatting dat barbaren, mensen die dus geen Grieken van geboorte waren, cultureel getransformeerd konden worden en in die zin Griek konden worden. Ook al is deze opvatting in de mythologie rond Pelops e.a. duidelijk aanwezig en ook al is dit misschien via een *e contrario* redenering inderdaad als de opvatting van Plato te deduceren, toch kan men de *Menexenus* strikt genomen enkel gebruiken om aan te tonen dat tijdgenoten van Plato de opvatting hadden dat barbaren altijd barbaren blijven, en dat dus sommige Atheners een variëteit aanhingen van *le bon mot* van Le Prince de Ligne: “Grattez le Pelopide, vous trouverez le barbare.”

geven: ze dienden die met name tegen de barbaren te richten. En Plato voegt daaraan toe dat de *poleis* uit die oorlogen ook de basis van hun economische welvaart dienen te putten: barbaarse slaven. Oorlog voeren dient een duidelijk economisch doel – slaven verwerven – en Plato hoopt door een moreel verbod op Griekse slaven zelfs Griekenland te vrijwaren van interne oorlogen. In de *Staat* (V, 469b-c) formuleert hij dat zo: “En evenmin mogen zijzelf dus een Griek als slaaf bezitten, of aan andere Grieken die raad geven. – Zeker. – Op die wijze althans zullen ze zich veeleer tegen de barbaren keren en elkander met rust laten.” Voeren Grieken onderling toch oorlog, dan dient men te beseffen dat het gaat om onenigheden tussen hun politieke leiders maar dat de bevolking behoort tot de “volksgenoten”. Plato ontwikkelt een eerste notie van oorlogsrecht en oorlogsmisdaden tegenover andere Grieken, maar expliciet niet tegenover barbaren. Van andere Griekse steden mag men in Plato’s Utopie wel roerende goederen in beslag nemen, een deel van de oogst, ..., maar men mag absoluut *niet*

alle bewoners van een staat – mannen, vrouwen, kinderen – als vijanden beschouwen. Neen, hun vijanden zullen slechts de aanstokers van het geschil zijn, en die zijn steeds gering in aantal. Om al die redenen dan, zullen ze niet bereid gevonden worden het land te verwoesten van hen die in de meerderheid hun vrienden zijn, noch hun huizen te vernielen. (...) Jegens de barbaren echter zullen ze zich gedragen, zoals de Grieken het thans onder elkaar doen. (471a-b)

Dit betekent dat Grieken tegenover barbaren zich niet aan het onderlinge oorlogsrecht dienen te houden en dus *wel* de volledige bevolking mogen uitroeien of in slavernij wegvoeren, hun landbouwgronden en huizen vernielen. Conflicten met barbaren mogen wel uitgroeien tot vernietigingsoorlogen want barbaren zijn van de Grieken vijanden *van nature* (*Resp.* V, 16; 470c): “Ik beweer namelijk dat het Griekse ras (to Hellènikon genos) aan zichzelf eigen en verwant is, doch buitenlands en vreemd voor al wat barbaars is. – Zeer juist, zei hij. – Komen Grieken dus in botsing met barbaren, of barbaren met Grieken, dan zullen we spreken van ‘oorlog’; we beweren dat zij van nature vijanden zijn (*πολεμίου φύσει εἶναι*; polemious physei einai; letterlijk: ‘zij zijn van nature oorlogvoerend’), en die vijandschap zullen we oorlog noemen.” Dit is een belangrijke stap in de ontwikkeling van een essentialistisch beeld van de barbaren en het wijst vooruit naar de ideeën die zijn leerling Aristoteles zal ontwikkelen in de *Politica*.

Plato was, op basis van zijn vermoedelijk laatste werk, de *Wetten*, ook absoluut geen voorstander van gemengde huwelijken tussen Grieken en barbaren, en zelfs niet tussen de verschillende Griekse stammen. De overwinning van de Grieken op de Perzen heeft Griekenland ook gevrijwaard van een samenleving waarin de grenzen van de overzichtelijke en controleerbare *poleis* opengebroken zouden zijn: “Als Athene en Lacedaemonië in gemeenschappelijk overleg de naderende slavernij niet hadden afgewend, zouden zo goed als zeker alle Griekse stammen thans door elkaar gemengd zijn, en zouden barbaren met Grieken en Grieken met barbaren vermengd zijn geweest: net zoals heden ten dage alle volkeren waarover de Perzen hun tirannie uitoefenen, en die nu eens uiteen-, dan weer bijeengedreven, in een ellendige verstrooiing leven.”<sup>36</sup> Plato stelt de traditionele voorstelling van de barbaar niet alleen niet in vraag: hij heeft sterk bijgedragen tot de stereotypering van de barbaar.

Maar de positie van Plato is zoals men dat in het Duits zo mooi zegt “uneinheitlich”.<sup>37</sup> In de *Theaetetus* 175a lezen we een passage waarin door de directe context het concept van adel gehegeld wordt, maar in de weerlegging wordt meteen ook de mogelijkheid van zuivere rassen en van aangeboren superieure of inferieure kwaliteiten afgewezen met de observatie dat iedereen ontelbare voorouders heeft gehad in ontelbare generaties en dat daarin statistisch gezien onvermijdelijk zowel “rijken als armen, koningen als slaven, Grieken als barbaren” zijn voorgekomen. Zijn oeuvre bevat zelfs een passage waarin het hele concept van ‘barbaar’ op zich, en als pendant van ‘Griek’, totaal gedeconstrueerd wordt. In de *Staatsman* 262c-d, in de context van de Ideeënleer en de classificatie van de werkelijkheid, lezen we een radicale kritiek op het essentialisme van de tweedeling Griekken-barbaren en het inzicht dat het unifiërende barbaren-discours geen referent heeft in de complexe werkelijkheid van talen en culturen.

Ik neem een voorbeeld. Iemand wil het mensdom in tweeën verdelen en maakt die verdeling zoals de meeste mensen uit onze streken haar maken: zij stellen het Griekendom (to Hellènikon) apart als een eenheid, onderscheiden van alle andere. Alle andere rassen (genos; mv. genè) en bloc, die nochtans talloos zijn, geen betrekkingen met elkaar onderhouden en geen gemeenschappelijke taal spreken, bestempelen ze met één naam als ‘barbaren’. En omdat ze er één enkele naam aan geven, verwachten ze ook dat die barbaren één enkel klasse (genos) vormen.

<sup>36</sup> Plato, *Wetten*, III, 692e-693a; vertaling Xaveer De Win.

<sup>37</sup> Wolfgang Speyer, o.c. (nr. 14), k. 822.

In zijn commentaar op deze tekst heeft J.B. Skemp hierin “perhaps the most outspoken criticism of the prevailing view of Greeks and Barbarians to be found in the whole of Plato’s writings” gezien en erop gewezen dat het ingaat tegen vele andere passages die voor en na deze tekst geschreven zijn.<sup>38</sup> Een bevredigende oplossing voor deze contradicties in Plato’s denken is nog niet geformuleerd en wij kunnen hierop in het bestek van dit artikel ook niet verder ingaan.

Maar bij Plato vinden we eveneens duidelijk een houding die van groot belang zal zijn voor de verdere ontwikkeling van filosofie en religie en, meer bepaald, voor de osmose tussen godsdienst en wijsbegeerte zoals die in het Hellenisme en in de Late Oudheid tot stand is gekomen.<sup>39</sup> Wij treffen in zijn dialogen namelijk de start aan van de filosofische fascinatie voor de wijsheidstradities van oudere culturen: vooral die van de Egyptenaren en de Perzen. Deze ontwikkeling is niet zonder contestatie verlopen: Plato werd hiervoor al in de vierde eeuw belachelijk gemaakt<sup>40</sup> maar het zal het dominante discours worden. Over Plato wordt duidelijk geschreven dat hij reizen gemaakt had naar het Oosten, kennis had van de leerstellingen van Zoroaster en vooral dat hij bij de Egyptische priesters had gestudeerd om hun esoterische tradities te leren. De fascinatie van Plato voor Egypte en het besef dat de Grieken geleerd hebben van andere culturen zijn duidelijk aanwezig in passages zoals de mythe van de uitvinding van het schrift door de Egyptische god van de wijsheid Thoth in de *Phaedrus* 274c – 275b.<sup>41</sup> In de *Phaedo* discussieert Socrates tijdens zijn laatste

38 “It goes against many other passages, and in particular *Republic* V, 470 b”: J.B. Skemp, *Plato’s Statesman*, London, 1952, p. 131; geciteerd bij De Win, III, p. 612.

39 Heinrich Dörrie, “Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen. Knechtsnaturen oder Bewahrer und Kündler heilbringender Weisheit?” In: *Antike und Universalgeschichte. Festschrift H. E. Stier*. Münster, 1972, pp. 146-175; Matthias Baltes, “Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren.” In: John J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism: essays in honour of John Dillon*. Aldershot, 1999, pp. 115-138.

40 Momigliano, o.c. (nr. 14), p. 143.

41 Een handig overzicht van welke Griekse auteurs welke wetenschappen toeschreven aan welke volkeren uit het Midden-Oosten (bijvoorbeeld Plato schrijft de ontwikkeling van geometrie toe aan de Egyptenaren, astronomie aan de Chaldeeërs, enz.) vindt men bij Baltes, o.c. (nr. 39), p. 122-124. Zie ook het artikel van K. Thraede, “Erfinder” *RAC* 5, 1962, kk. 1191-1278. Over de invloed van het antieke Midden-Oosten op aspecten van de Griekse cultuur bestaat een hele literatuur: zie bijvoorbeeld de werken van Martin West (*Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford, 1971; *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford, 1997) of Walter Burkert (*Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*. Heidelberg, 1984) natuurlijk ook het hele dossier rond het controversiële *Black Athena* van Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilizations. Vol. I, The Fabrication of Ancient Greece: 1785-1985*. New Brunswick, NJ, 1987. Vol. II: (...) *The Archaeological and Documentary Evidence*. Ibid., 1991; Vol. III, (...) *The Linguistic Evidence*. Ibid., 2006; en de reactie van een hele reeks onderzoekers in Mary Lefkowitz & Guy MacLean Rogers (ed.), *Black Athena Revisited*. The University of North Carolina Press (s.l.), 1996. Zie voor de historiografie van de antieke wijsbegeerte specifiek: Dan Flory, “Racism, Black Athena and the historiography of Ancient Philosophy.” *Philosophical Forum* 28.3, 1997, pp. 183-208.

uren over de onsterfelijkheid van de ziel en hij zegt daar (78a) dat er over dit thema heel wat goede dichters zijn bij de Grieken maar nog meer bij de barbaarse volkeren en dat men door alle barbaarse landen dient te reizen op zoek naar een *épōidos* die de waarheid zingt over de onsterfelijke ziel. Dit werd in de postklassieke periode beschouwd als een programmatorische passage om de Griekse filosofie te baseren op de wijsheid van de barbaren.<sup>42</sup> In het begin van de *Timaeus* (22b-c) vertelt Plato dat Solon, de meest wijze der Grieken, een reis naar Egypte ondernomen had om van de Egyptische priesters te leren. Wanneer Solon tegen een van die priesters op zijn beurt vertelde over de oudste Griekse tradities, werd hij grootvaderlijk uitgelachen: “Oh Solon, Solon, jullie Grieken zullen [in vergelijking met de Egyptenaren] altijd als kleine kinderen blijven.” Deze stelling wordt uitgebreid tot alle cultuurgoeiden: de Grieken bezitten in vergelijking met de Egyptenaren niets van enige ouderdom. Voor tradities, leerstellingen en wetenschap dienen de Grieken in de leer te gaan bij de Egyptenaren. Maar volgens de mythe van Atlantis was de Egyptische cultuur de enige die de herinnering levendig gehouden had van de eenheidscultuur die ooit bestaan had en in die cultuur was het oer-Athene de leidende macht: het periodieke kataklysmen had alle landen getroffen, inclusief Atlantis en het oer-Athene. Enkel Egypte was gespaard gebleven en in zekere zin zijn de Egyptenaren dus enkel de schatbewaarders van een cultuur die de hele mensheid toebehoort maar waarin Athene toch centraal stond en staat. Het is dus een mythe die weliswaar bereid is een belangrijke plaats toe te kennen aan de culturen van het “oude” Midden-Oosten maar die tegelijk toch reduceert tot geheugenbanken en recupereert als algemeen menselijk maar met een prominente plaats voor een mythisch Griekenland dat eigenlijk *nog* ouder zou zijn en altijd al de leiding heeft gehad van de wereldcultuur. In de Late Oudheid zal dit thema van een originele eenheid van de mensheid, van een vergeten eenheidscultuur die gereconstrueerd en herbegrepen kan worden door de synthese van Griekse filosofie en religieus-filosofische tradities van andere volkeren volledig tot ontwikkeling komen en dienst doen als ideologisch discours voor een wereldrijk, maar het Hellenisme in zijn universalistische aspiraties is dus reeds door Plato voorbereid.

Waar enerzijds ‘barbaar’ een cultureel begrip was geworden om mensen aan te duiden die niet in staat waren of weigerden de Griekse *paideia* in zich op te nemen, krijgen de barbaarse culturen dus ook de connotatie van intellectueel en cultureel superieur, weze het met de kritische noot dat er ook een zekere Griekse recuperatie aan het werk was. Xenophon, die ongeveer een tijdgenoot was van Plato en eveneens een bewonderaar van Socrates, schreef in diezelfde periode de *Kyropaideia*: een idealiserende biografie en een *Bildungsroman* die

42 Baltes, o.c. (nr. 39), p. 125-126.

tegelijk ook een vorstenspiegel was met de Perzische koning Cyrus als verrassend onderwerp. De titel wordt wel eens vertaald als *De leerjaren van Cyrus* maar, zoals Bernd Funck terecht opmerkt,<sup>43</sup> betekent *paideia* in het Grieks altijd zowel ‘opvoeding’ als de inhoud en het product van die opvoeding: ‘cultuur’. Een Griek ten tijde van de Perzische Oorlogen zou er niet aan gedacht hebben het levensverhaal van een barbaar te combineren met het concept *paideia*. Even belangrijk voor de evolutie van de verhouding tussen de Griekse en de barbaarse culturen is dat Xenophon een geromantiseerde en géén objectieve, wetenschappelijke biografie van Cyrus heeft willen schrijven: hij heeft de nobele barbaarse koning gebruikt om een geïdealiseerde fictie te creëren die in eerste instantie bedoeld was om de Griekse cultuur, die Xenophon, Plato en anderen in crisis achtten, te bekritisieren en te hervormen. En ten tweede: het is en blijft natuurlijk een discours *van* Grieken *over* barbaren. Zoals Arnaldo Momigliano meermalen benadrukt in zijn *Alien Wisdom* zullen de Grieken liever hun eigen barbaren uitvinden en teksten creëren die pretenderen tot de barbaarse wijsheidstradities te behoren, dan andere talen te leren en de culturen vanuit de primaire bronnen te bestuderen.<sup>44</sup> Maar de idealisering van de barbaar, het thema van “le noble sauvage” vindt men dus reeds bij Plato en Xenophon.

We vermelden hier nog één werk dat weliswaar in het Platonische corpus is opgenomen maar dat reeds in de Oudheid door velen als onecht beschouwd werd (Diogenes Laërtius III, 25) en toegeschreven aan een leerling van Plato: Philippus van Opus. In dit werk, de *Epinomis*, dat zich presenteert als een aanvulling op de *Wetten*, en het esoterische nachtelijke onderricht van “de Wachters” wil weergeven, lezen we een poging om de cultuur van landen en de eigenheid van hun bewoners af te leiden uit hun geografie en klimaat: zo is het normaal dat sterrenkunde ontstaan is in Egypte en “Syrië” (986e – 987a) omdat men in die landen altijd een heldere hemel heeft en de observatie van de hemellichamen niet gehinderd wordt door wolken en regen zoals dat in Griekenland soms wel het geval is. Hebben de barbaarse culturen op heel wat wetenschappelijke, filosofische en artistieke domeinen chronologisch voorrang op de Griekse *paideia*, dan hebben de Grieken toch alles wat zij van andere culturen geleerd hebben, zoals het in de *Epinomis* (987d) geformuleerd wordt, op een hoger niveau getild en het mooi tot voleinding gebracht.<sup>45</sup> De Grieken dienen verder te beseffen (987d – 988a) dat zij in de perfecte klimatologische omstandigheden leven omdat Griekenland het perfecte midden houdt tussen de extreme hitte van Azië en de extreme koude van Europa: klimaat heeft een

43 Funck, *o.c.* (nr. 12), p. 49 met betrekking tot Xenophon. Voor de ruimere context dient men natuurlijk te verwijzen naar het standaardwerk van Werner Jaeger: *Paideia; die Formung des griechischen Menschen*, Berlin & Leipzig, 1934-1955, 3 volumes.

44 Momigliano, *o.c.* (nr. 14), p. 7; p. 147-148.

45 Zie Speyer, *o.c.* (nr. 14), k. 822 voor parallellen van deze stelling.

directe impact op het morele karakter van de bevolking en het gematigde klimaat van Griekenland is dan ook het meest geschikte klimaat voor het bereiken van voortreffelijkheid (*ἀρετή*; aretè). Een gelijkaardig geografisch determinisme maar met beduidend minder sympathie voor de barbaren vinden we bij een andere “leerling” van Plato: bij Aristoteles.

### Aristoteles over barbaren en *physis*: “slaven van nature”

Aristoteles is in zijn houding tegenover de barbaren niet beduidend consistenten dan Plato. Enerzijds benadrukt Aristoteles in zijn ethische geschriften voortdurend het belang van opvoeding en omgeving,<sup>46</sup> maar anderzijds treffen we bij hem, met betrekking tot de antithese tussen Grieken en barbaren de overtuiging dat deze tegenstelling het gevolg is, niet van *nurture*, maar van *nature*. Funck en anderen hebben al gewezen op deze inconsistentie en hebben Aristoteles beschuldigd van ressentiment tegenover de barbaren en van een reactionaire aristocratische houding tegenover slaven.<sup>47</sup> Bij Aristoteles treffen we een wetenschappelijke verklaring aan voor de inferioriteit van barbaren die we de antieke variant van wetenschappelijk racisme kunnen noemen in die zin dat er aan collectieven bepaalde vaste negatieve kenmerken worden toegekend die geen onderwerp vormen van hun eigen vrije levenskeuze maar het gevolg zijn van omstandigheden die in dit geval slechts *secundair* genetisch zijn - zij worden in eerste instantie gecreëerd door de klimatologische omstandigheden waarin volkeren leven - maar die toch *genetisch* zijn doordat de klimatologische invloed in een pre-Lamarckiaanse logica doorgegeven wordt van generatie op generatie en we dus kunnen spreken van natuurlijk (*physis*) superieure en inferieure volkeren in de dubbel betekenis van volkeren die leven in natuurlijke omstandigheden die hun menselijke ontplooiing stimuleren of beknotten, en

46 Anderzijds is de hele praktische filosofie van Aristoteles, zoals gezegd, ook een poging om de maatschappij-inrichting na de crisis van de Sofisten weer op een natuurlijke basis te funderen, zoals grondig uiteengezet wordt in Herman De Ley *Physis en Polis. Aristoteles' praktische filosofie. Inleiding, met vertaling van Politica I, Nikomachische Ethiek I, 1-6; V, 1-5 en X, 9; Rhetorica I, 4-6 en Oeconomica I. Derde, herwerkte uitgave*. 1996; (229 pp. + 85 pp. vertalingen.) Voor een aspect van de morele opvoeding, met name de rol daarin gespeeld door poëzie en theater willen we verwijzen naar onze bijdrage aan een boek in de Ginkgo reeks van Academia Press: *Negen Muzen, Tien Geboden. Historische en methodologische gevalstudies over de interactie tussen literatuur en ethiek*. Benjamin Biebuyck e.a. Gent, 2005: “Historiek van de literaire ethiek 2: Aristoteles over epos en tragedie in de morele opvoeding”, p. 32-56.

47 Funck, *o.c.* (nr. ), p. 50-51 schrijft dat Aristoteles op dit vlak “von Ressentiment verführt” is. Detel, *o.c.* (nr. ), p. 1040 wijst op dezelfde inconsistentie, idem, p. 1041-2 voor een hele bibliografie over slaven “van nature” bij Aristoteles en voor interessante referenties voor het gebruik van Aristoteles in de legitimatie van de Spaanse heerschappij over de ‘barbaren’ van de Nieuwe Wereld bij iemand zoals de Dominicaan Francisco de Vitoria (1492-1546), Thomist, stichter van de School van Salamanca en grondlegger van het oorlogsrecht en internationaal recht.

van volkeren die een superieure of inferieure predispositie overerven van de vorige generatie.

Dit klimatologisch determinisme treffen we reeds aan in bepaalde vijfde-eeuwse werken van het *Corpus Hippocraticum*, zoals in het traktaat *Over lucht, water en plaatsen*. Maar het klimatologische determinisme en dus het “racisme” dient men hier toch minstens te nuanceren door te wijzen op § 16 waar de auteur van het traktaat duidelijk stelt dat de politiek-maatschappelijke vorm waarin iemand leeft dominant is en de eventueel negatieve klimatologische omstandigheden kan annuleren. Na een bespreking van de klimatologische redenen voor de lafheid en laksheid van de meeste bewoners van Azië, volgt ook de bedenking dat het oosterse absolutisme militair minder motiverend en meer vervreemdend werkt dan een *polis*-systeem waarin men weet waarvoor en zelfs voor *wie* men vecht. “En indien iemand van nature (*physei*) moedig en van goede inborst is, zal zijn dispositie (*gnômê*) veranderd worden door de wetten waaronder hij leeft. Als overtuigend bewijs (*mega tekmerion*) hiervan, kan men vaststellen dat die Grieken of barbaren (*Hellenes è barbaroi*) die in Azië *niet* onder een despotisch regime, maar onder hun eigen wetten leven (letterlijk: “*autonomoi* zijn”) en de vruchten genieten van hun eigen dapperheid, zoals ze ook de prijs betalen van hun lafheid, wel dat die mannen behoren tot de meest strijdvaardigen van allemaal. Ook verschillen de inwoners van Azië onderling...”<sup>48</sup> De vader van Aristoteles was hofarts aan het Macedonische hof, en men kan dus aannemen dat Aristoteles reeds vroeg op de hoogte was van de medische theorieën van zijn tijd.<sup>49</sup>

De houding van Aristoteles tegenover barbaren als slaven van nature is ruim behandeld in de reeds in de aanvang van dit hoofdstuk geciteerde bijdrage van Herman De Ley over “Rationaliteit en Racisme” dus we zullen hier kort zijn. De Stagiritiet was van oordeel dat de Grieken in staat waren om de hele wereld te regeren indien zij tot politieke eenheid zouden kunnen komen (*Politica* VII, 6, 1; 1327 b 32) en hij verklaart dat in die context door te wijzen op de interrelatie tussen klimaat en moreel karakter (*êthos*): de volkeren van het koude Noorden zijn vol kracht en moed (*thymos*) maar missen verstand (*dianoia*) en zijn daardoor onvoldoende georganiseerd; de volkeren van het hete Azië zijn dan weer verstandig en technisch onderlegd maar hen ontbreekt het aan *thymos*. Deze

48 Hippocrates, *De aëre, aquis et locis* § 16, in: *Hippocrates*, Volume I, with an English translation by W. H. S. Jones. LCL, Harvard, Mass., 1922, p. 116 (m.v.) Zie ook De Ley (1981) over dit traktaat.

49 Referenties bij Momigliano, *o.c.* (nr. 14), p. 137 die ook wijst op de inconsistentie tussen het universalisme van de Hippocratische Eed en de traditie dat Hippocrates uit principe en letterlijk tegen elke prijs weigerde de Perzische koning te behandelen omdat de Perzen de vijanden van de Grieken waren.

analyse zal men de hele Oudheid door terugvinden: hoewel volkeren ten Noorden van de Grieken en de Romeinen, zoals de Scythen of de Germanen, krachtiger waren en hoewel volkeren ten Oosten en ten Zuiden, zoals de Perzen en de Fenicische Carthagers, verstandiger en gecultiveerder waren, verhinderden de klimatologische omstandigheden dat zij de gulden middenweg bewandelden. Hun superioriteit tegenover de Grieken situeert zich telkens slechts op één vlak en daardoor zijn zij globaal genomen allemaal inferieur aan de Grieken. De barbaren van Europa zijn te onstuimig en zijn niet in staat hun onbetwistbare lichaamskracht en onverschrokkenheid onder controle te houden. Zij kunnen zichzelf niet beheersen en aanvaarden geen externe leiding. De volkeren van Azië zijn sluw en wel in staatsverband georganiseerd maar uit zichzelf zijn zij lethargisch: zij gedragen zich slaafs tegenover externe dwang maar zijn onmogelijk intern te motiveren. De stereotypen worden steeds herhaald. Enkel de Grieken (en later de Romeinen) hadden generaties lang in het perfecte gematigde klimaat geleefd (*mesenei*). Zij leven daarom klimatologisch in “het juiste midden” van de wereld en hebben ook het perfect gebalanceerde morele karakter of *êthos* om de wereld te overheersen. We citeren Aristoteles, *Politica* III.14, 1285a19-22 in de (helaas ongepubliceerde) vertaling van Herman De Ley:<sup>50</sup>

Wegens het feit dat de Barbaren in hun gezindheid (*êthos*) slaafser zijn dan de Hellenen, en de Barbaren die Azië bewonen nog eens in hogere mate slaafser zijn dan degene die in Europa wonen, dulden zij een despotisch [dat wil zeggen slavenheer-] regime zonder morren.

Aristoteles legitimeert ook de onderwerping van de barbaren tot slaven, aan de hand van de dichotomieën die we reeds in de tradities over Thales ontmoet hebben. In de vertaling van De Ley citeren we *Pol.*, I.2, 1252a34 e.v., waar we ook het Euripides-citaat aantreffen over de billijkheid van de onderworpenheid van de barbaren, een billijkheid die Aristoteles in deze context dus wel degelijk legitimeert door een beroep te doen op een vorm van natuurrecht:

Van nature dus zijn vrouwelijk en slaaf van elkaar onderscheiden (...). Bij de Barbaren, evenwel, hebben vrouwelijk en slaaf dezelfde rang. De oorzaak daarvan is dat Barbaren het van nature regerende beginsel ontberen en dat de gemeenschap die bij hen tot stand komt, er een is van slavin en slaaf. Daarom zeggen de dichters: ‘Het is billijk dat Hellenen heersen over

50 In Herman De Ley, *Phusis & Polis. Aristoteles' "Praktische Filosofie"*, 3de, herwerkte uitgave, Gent: Universiteit Gent, 1996.

Barbaren', vanuit de overweging dat barbaar en slaaf-van-nature identiek zijn.

Enkel de Griek bereikt de perfecte balans, de synthese van deels heersen en deels overheerst worden, wat trouwens ook de definitie is die Aristoteles geeft aan de democratische bestuursvorm (*Pol.* VI, 1, 7; 1317 b 3-3, zie ook 13-16: ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν - en merei archesthai kai archein) waarin standpunten en programma's van verschillende individuen en groepen afwisselend aangenomen en verworpen worden. De meest invloedrijke leerling van Aristoteles zou echter geen filosoof zijn maar wel Alexander de Grote, en hoewel hij de Macedonische elite dwong tot gemengde huwelijken met de elite van de barbaarse wereld die hij veroverd had, zou de politieke vorm die de nieuwe wereld zou aannemen verre van democratisch zijn. In de Hellenistische periode lopen heel wat draden van de verhouding tussen Grieken en barbaren gewoon door maar de godsdienst en de wijsbegeerte van de Hellenistische wereld zouden grondige veranderingen doormaken.

### Het Hellenisme in de geschiedenis van de filosofie

Het Hellenistische tijdperk leek met de stichting van het Lyceum in Athene (veeleer een onderzoeksgemeenschap rond Aristoteles dan een echte school) en vooral met het opstarten van het "Museum" en de Bibliotheek in Alexandrië als de eerste van staatswege gefinancierde internationale onderzoeksinstituten de triomf van het Griekse rationalisme te zullen brengen. Op het gebied van de wiskunde en de astronomie bereikte men toppen die niet meer bereikt zouden worden vóór de zestiende eeuw en voor heel wat andere disciplines, zoals de botanica, de zoölogie, de anatomie, geografie, politicologie, de taal- en literatuurgeschiedenis, enzoverder, werden de eerste georganiseerde aanzetten gegeven tot het uitbouwen van volwaardige wetenschappen. De mens kwam meer en meer los van de tradities en bij heel wat filosofen verspreidde zich een optimistisch geloof in de superieure mogelijkheden van de menselijke rede. Volgens de Stoïcijnen was de wereld doordrongen van een goddelijke Rede, de Logos, die niet alleen de wereld bestuurt maar die ook in alles aanwezig is en dus ook in elke mens, waardoor de mens niet alleen theoretisch in staat is om de wereld te begrijpen en zich in overeenstemming met de kosmische Logos te gedragen. Omdat we allemaal aan diezelfde Logos deelachtig zijn, maakt dit alle mensen tot "broeders en zusters". Een hellenistische filosofie zoals die van de Stoïcijnen combineerde dus rationalisme met een humanistisch universalisme waarbinnen het onderscheid tussen Grieken en barbaren irrelevant leek geworden. En inderdaad, wanneer men de Cynicus Diogenes (van Sinope: een

Milesische kolonie aan de zuidelijke Zwarte Zee-kust) naar zijn afkomst vroeg, antwoordde hij dat hij "een burger van de wereld was": een kosmopolitès (κοσμοπολίτης: bij Diogenes Laërtius VI, 63). De Stoïcijnse keizer Marcus Aurelius (161-180 n.Chr.) noteert in zijn *Zelfoverpeinzingen* 7, 31 het volgende gebod: "Bemin de hele mensheid." (φίλησον τὸ ἀνθρώπινον γένος – philèson to anthrōpinon genos.) De hele mensheid deelt dezelfde logos en ook in de praktijk leek het hellenisme de periode van de logos, van de ratio te zullen worden. Maar het Hellenisme is intellectueel uiteindelijk een heel andere richting uitgegaan. We citeren uit de tekst van Herman De Ley *De Wijsbegeerte van de Oudheid en de Middeleeuwen: De Late Oudheid, Partim 1: Neoplatonisme en Patristiek*, Gent, 1985:

"Philosophia", het zoeken naar de Waarheid met behulp van de menselijke logos – "Hellenism's most impressive intellectual monument" (Peters, *The Harvest of Hellenism*, p. 647) -, had in de Late Oudheid sedert Platoon en Aristoteles een ganse transformatie ondergaan, in akkoord a.h.w. met het sterk gewijzigd algemeen geestelijk klimaat in het late Hellenisme en de Keizertijd. (...) vanaf de tweede eeuw v.C. [kon men] een soort van "Terugkeer van het Irrationele" vaststellen (zo E.R. Dodds, in het hoofdstuk "The fear of freedom", van zijn belangrijk werk *The Greeks and the Irrational*, p. 224). De heersende klassen – in de klassieke periode nog het "bastion" van het rationalisme – werden in toenemende mate ontvankelijk voor de "irrationele" bewegingen en aspiraties die zelfs in de klassieke periode (eventueel latent) levendig waren gebleven in de lagere klassen. (...) De enkeling – voorheen geïntegreerd, en dus "gelukkig" burger van de polis, nu vervreemd onderdaan van een wereldrijk – ging zich afkeren van een externe realiteit die hem in toenemende mate ontsnapte (cfr. reeds de Skepsis), en hem "ongelukkig" maakte, om te "vluchten" in de "droomwereld" van het zieleleven.

De geschiedenis van de verklaringen voor deze ontwikkelingen zou op zich een zeer interessant onderzoeksonderwerp zijn: we kunnen hier enkel vermelden dat er naast de analyse van de politieke vervreemding ook verklaringen zijn die verwijzen naar het niet ontwikkelen van de experimentele methode in de antieke wetenschappen waardoor geen enkele school op een doorslaggevende manier haar wereldbeeld kon opleggen en men zich diende te beperken tot dialectische en retorische discussies die eindeloos leken als ze het al niet waren, waarna men de blijvende onenigheid tussen de filosofen (het zeer belangrijke thema van de "dissensus philosophorum") trachtte op te lossen met autoriteitsargumenten door een beroep te doen op het gezag van oeroude tradities, vaak dus van barbaarse oorsprong. Uiteraard zijn er ter verklaring van "the return of the irrational" ook heel wat theorieën geformuleerd die racistisch van aard waren:

vanaf Zeno van Citium, de stichter van de Stoa (ca. 300), die volgens sommigen een Feniciër was, treden filosofen naar voren die van Semitische afkomst waren en heel wat moderne geleerden hebben hierin de beslissende factor gezien voor de neergang van de antieke wijsbegeerte. Een variante van deze theorie focust op de vermenging van Grieken met barbaren, van het Griekse bloed of van de Griekse *Geist*, hoe men het ook wil noemen: dit zou aanleiding hebben gegeven tot een biologische degeneratie van “het Griekse genie”, geleid tot de “semitisering” van de Oudheid en zo het verval hebben ingezet van de hele antieke beschaving.<sup>51</sup>

De Hellenistische eenmaking, waarin het *koinè*-Grieks de nieuwe *lingua franca* werd voor administratie, handel en cultuur, werd door heel wat barbaarse auteurs aangegrepen om hun eigen geschiedenis en cultuur in het Grieks te presenteren aan hun nieuwe overheersers en aan een mondiaal publiek. Xanthus van Lydië had reeds in het midden van de vijfde eeuw een *Lydiaka* geschreven en ten tijde van de eerste Seleuciden publiceerde Berossos van Babylon een *Babyloniaka* of *Chaldaika*. Manetho, de Egyptische priester en legendarische astroloog, heeft onder de eerste Ptolemeeërs niet alleen meegeholpen aan de creatie van de Serapis-cultus, de eerste bewust ontworpen godheid en cultus, die Griekse en Egyptische elementen verenigde om ook religieuze cohesie te verlenen aan de nieuwe politieke realiteit,<sup>52</sup> maar Manetho heeft ook een geschiedenis van Egypte geschreven in het Grieks: de *Aegyptiaka*. Philo van Byblos of Herennius Philo schreef in de eerste eeuw van onze jaartelling een geschiedenis van de Feniciërs, *Phoenikikè Historia* die claimde een vertaling te zijn van een werk van ene Sanchuniathon die rond 1000 v.Chr. zou geleefd hebben, en natuurlijk moeten we in diezelfde periode ook de gehelleniseerde Joodse historiografen en filosofen zoals Flavius Josephus en Philo van Alexandrië rekenen tot deze culturele zelfpresentatie. De Griekse cultuurgeschiedenissen van de “heidense” volkeren van het oude Nabije Oosten zijn helaas grotendeels verloren gegaan en zijn enkel fragmentair bewaard, meestal als citaten in joodse of christelijke apologetische werken die een “barbaarse” superioriteitsargumentatie opbouwden tegenover de Grieks-Romeinse beschaving, zoals we straks zullen zien.<sup>53</sup>

51 Zie de gebundelde bijdragen van Ingomar Weiler in *Die Gegenwart der Antike. Ausgewählte Schriften*; Darmstadt, 2004: vooral “Ethnozentrismus und Fremdenangst aus althistorischer Sicht.” (p. 191-224) en “Von ‘Wesen’, ‘Geist’ und ‘Eigenart’ der Völker der Alten Welt. Eine Anthologie altentumswissenschaftlicher Typisierungskunst.” (p. 449-512); ook R. Bickler, “Ueber die Geschichte des Hellenismos-Begriff in der Deutschen Historiographie. Leitende Gedanken, Probleme, Perspektiven.” In S. Saïd, o.c. (nr. 10), p. 363-386 met termen zoals “Rassenchaos” en “die Entnordung des Griechentums” ook, maar niet uitsluitend, bij nationaal-socialistische historiografen. Tenslotte de bijdragen van Flory e.a. vermeld in noot 23.

52 Zie Tacitus, *Historiën* IV, 83-84 voor de ontstaansgeschiedenis.

53 Men kan ze echter verzameld vinden in de reeks van F. Jakoby, *Fragmente der griechischen Historiker*. Leiden, 1923-58; ook zijn er afzonderlijke edities en/of vertalingen gepubliceerd zoals

Ook ontstonden in deze periode heel wat wijsheidsteksten die pretendeerden originele Egyptische of Perzische teksten te zijn - of Griekse vertalingen van dergelijke orginelen - maar die uiteraard geschreven waren “pour le besoin de la cause” en behoren tot de rijke pseudepigrafische literatuur van de Oudheid. De Gentse hoogleraren Joseph Bidez en Franz Cumont hebben de standaard-verzameling van pseudo-Perzische geschriften en testimonia samengesteld in hun vorig jaar nog herdrukte *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*.<sup>54</sup> Maar zeer bekend is natuurlijk ook het *Corpus Hermeticum* dat verwijst naar Hermes Trismegistus, de Egyptische Hermes of Thoth die we al bij Plato ontmoet hebben.<sup>55</sup> Gemeenschappelijk aan al deze ontwikkelingen was dat men filosofieën ging ontwikkelen die overwegend gericht waren op het persoonlijke geluk, waarbij alle andere aspecten van de wijsbegeerte ofwel veronachtzaamd werden ofwel in functie kwamen te staan van de individualistische ethiek. Deze systemen werden in toenemende mate defensief en soteriologisch van aard, in die zin dat ze verlossing beloofden van een als bedreigend beschouwde wereld. Zij convergeerden ook in die zin meer en meer met religieuze stelsels dat men de superioriteit van het ene systeem boven het andere trachtte te bewijzen door een beroep te doen op teksten met een goddelijk openbaringsstatuut en een autoriteit die gebaseerd was op hun echte of vermeende anciënniteit. Zeer bekend is de manier waarop de eclectische Midden-Platonist Plutarchus van Chaeronea (46-120 n.Chr.) Egyptische mythen en riten fysisch en ethisch allegoriseerde in zijn *De Iside et Osiride*.<sup>56</sup> Ook de Joodse Schriften hadden een grote religieuze-filosofische autoriteit, niet alleen bij joden en christenen, maar ook bij heidense filosofen zoals de Syrische, eclectische Midden-Platonist en Neopythagoreeër Numenius

W. G. Waddell, *Manetho, History of Egypt and other works*. Cambridge (Mass.), LCL, 1940; S. M. Burstein, *The Babyloniaka of Berossus*. Sources from the Ancient Near East 1/5. Malibu, 1978; H. W. Attridge & R. A. Oden, *The Phoenician History*. Introduction, critical text, translation and notes. Washington, 1981.

54 Oorspronkelijk uitgegeven in Parijs, bij Les Belles Lettres in 1938, in twee delen. Het betreft hier een anastatische herdruk maar we mogen hier misschien ook wijzen op het internationale project om de verzamelde werken van Cumont kritisch uit te geven, telkens met een historisch-kritische inleiding en noten. Deze *Bibliotheca Cumontiana* wordt uitgegeven bij Nino Aragno Editore, te Turijn. De eerste band van de *Scripta Maiora: Les religions orientales dans le paganisme romain* is in 2007 verschenen met een inleiding van Corinne Bonnet en Françoise Van Haepelen. Ondergetekende zal de reeks *Scripta Minora* met de verzamelde artikels van Cumont in zeven thematische banden uitgeven, onder andere in samenwerking met collega Kristoffel Demoen.

55 Festugière, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*. 4 volumes, Paris 1949-54 blijft de standaardstudie, ook trouwens voor de hele religieuze en filosofische context van het Late Hellenisme en de Late Oudheid. Samen met die andere grote godsdiensthistoricus A.D. Nock heeft hij ook het corpus in de Budé-reeks uitgegeven, vertaald en van commentaar voorzien, eveneens in vier volumes: *Corpus hermeticum / Hermès Trismégiste*. Paris, Les Belles Lettres, 1954-1960. De bronnen voor de Grieks-Romeinse receptie van de Egyptische godsdienst zijn in 5 volumes verzameld door Theodor Hopfner, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, Bonn, 1922.

56 John Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*. Cambridge & Cardiff, 1970 niet alleen tekst en vertaling maar ook een zeer grondige commentaar. Een Nederlandse vertaling in de reeks van Gerard Janssen die de hele *Moralia* vertaalt: volume V, *Griekse en Egyptische godsdienst*. Leeuwarden, 2000, pp. 120-179.

van Apamea (midden van de tweede eeuw n.Chr.) van wie een beroemd fragment bewaard is waarin hij wijst op de gelijkenissen tussen Plato en Mozes en zelfs de retorische vraag stelt (in de vertaling van Herman De Ley): “Wat is Platoon anders dan een Attisch pratende Mozes?”<sup>57</sup> Bij de fundering van de eigen filosofie in oudere wijsheidstradities kon men uiteraard ook een beroep doen op de oudste teksten uit de eigen traditie en dat ziet men gebeuren in de allegorische interpretatie van Griekse mythen of van de Homerische epen. Vooral de Stoïcijnen bouwden de allegorische methode sterk uit en werden daarin gevolgd door de Neopythagoreeërs en door het Midden- en Neo-Platonisme. Allegorisch begrepen, reveleert de *Ilias* met zijn vele conflicten tussen goden en tussen mensen op poëtische wijze de interactie tussen de verschillende elementen in de fysische wereld, en is de *Odyssee* één lange allegorie voor de levensreis van de onsterfelijke ziel in het ondermaanse. Zeer bekend is in dat kader het traktaat *Over de grot der nimfen* (in de *Odyssee* XIII, vv. 103 – 112) geschreven door de derde eeuwse platonist Porphyrius (ca. 235-305), die afkomstig was van Tyrrihus, tot de Fenicische aristocratie behoorde en oorspronkelijk Malchos (‘koning’) heette: vandaar ook de referentie naar purper in zijn vergriekste naam. Hij was de belangrijkste leerling van Plotinus, de in Egypte geboren en in Alexandrië opgeleide grondlegger van het Neoplatonisme (ca. 205-270), die in Italië - in het Grieks - doceerde en door een Romeinse militaire nederlaag tegen de Sassaniden verhinderd was geweest zijn filosofische *Bildungsreise* naar Perzië en Indië ten uitvoer te brengen.<sup>58</sup> In een wereld die in toenemende mate internationaal en kosmopolitisch aan het worden was, zal de allegorische methode toelaten om een vergelijkbare filosofische boodschap te vinden in teksten, riten en mythen van diverse origines maar wij focussen ons hier natuurlijk vooral op de positie van wat men nog altijd ‘barbaarse’ tradities noemt in de religieuze en filosofische debatten.

Binnen deze Griekse traditie om niet-Griekse bronnen te gebruiken en/of te creëren ten dienste van een contemporair filosofisch-religieus project, dienen

<sup>57</sup> Zie De Ley, o.c. (nr. 28), noot 29. Zie ook de studies van De Ley over Numenius, zoals De Ley (1963) en (1972). In de Budé-editie van Eduard Des Places is dit fragment 8 = nr. 10 in de nummering van E.-A. Leemans in zijn grondleggende studie en editie: *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea: met uitgave der fragmenten*. Brussel, 1937.

<sup>58</sup> Porphyrius, *De grot van de nimfen : over een passage uit de Odyssee van Homerus*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Cornelis Verhoeven e. a. Baarn, 1984. Robert Lamberton, *Homer the theologian: neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. The transformation of the classical heritage 9. Berkeley, Calif., 1986 voor het hele fenomeen. Porphyrius was ook de organisator en editor van de plotinische *Vorlesungen*, de *Enneaden*, die hij vooraf liet gaan door een biografie (*Vita Plotini*) waaruit (§ 3) we het detail over de reis naar Perzië en Indië kennen. Voor extra historisch reliëf dienen we hieraan toch toe te voegen dat Plotinus zich hiervoor bij de (mislukte) militaire veldtocht van keizer Gordianus III (238-244) tegen de Perzen gevoegd had. Plotinus zou ook een traktaat *Tegen de Gnostici* (II, 9) schrijven en zich dus tegen een bepaald, te sterk dualistisch, gebruik van (Perzische) religieuze grondteksten keren.

we ook de verheerlijking van “de barbaar” bij de Cynici te bespreken. Deze school die het hellenistische adagio “leven in overeenstemming met de natuur” ongekend consequent wou naleven, heeft rond een noordelijke barbaar, een Skyth genaamd Anacharsis, die soms gerekend werd tot de Zeven Wijzen maar waarover sowieso weinig historische gegevens bekend waren, een hele pseudepigrafische literatuur ontwikkeld en daarin een antieke variant op “le bon sauvage” gecreëerd. De “naïeve” commentaar van Anacharsis op de Griekse gebruiken die hij als barbaars reiziger onbekommerd bevraagt en bekritiseert (*parrhèsia*), laat de Griekse auteurs achter zijn *persona* toe hun eigen *nomoi* te bekritisieren. Het gaat hier om een opmerkelijke vorm van impliciet racisme gecombineerd met geïnverteerd snobisme. Men bevestigt namelijk het vooroordeel dat de barbaren zonder cultuur zouden zijn en in elk geval dichter bij de natuur leven dan de Grieken. Qua inhoud is er dus slechts een klein verschil met de klassieke stereotypen, maar de grote verschuiving is dat de Cynici aan deze vermeende barbaarse natuurlijkheid een positieve valorisatie toekennen. Voor hen is cultuur immers een vorm van degeneratie: cultuur maakt de mens alleen maar ongelukkig. Dus dient men alle conventies, alle geboden en verboden, maar ook alle cultureel opgebouwde verwachtingen en noden te bannen: indien men enkel luistert naar de natuurlijke noden en deze bevredigt op de meest natuurlijke manier (zoals alle *andere* dieren doen), indien men helder water drinkt in plaats van wijn, rauwkost eet in plaats van aan te liggen aan sybaritische banketten, de seksuele noden lenigt wanneer die zich voordoen en de maatschappelijke geplogenheden erkent als louter *nomos* en niet als *physis*: enkel dan kan men hopen de *eudaimonia* te bereiken.<sup>59</sup>

De manier waarop de Cynici een barbaar gebruikten om hun eigen filosofie en hun eigen kritiek op de Griekse zeden te formuleren, is echter veeleer te vergelijken met de lichtvoetigheid waarmee men in de Verlichting imaginaire reisverhalen en brieven van vreemdelingen publiceerde: *Les Lettres Persanes* van Montesquieu (1721) zijn hiervan trouwens een beter voorbeeld dan het kolossale werk in vier volumes van Jean-Jacques Barthélemy, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire* (1757-1787), dat – ondanks de duidelijke referentie naar de antieke traditie – veeleer een historische reisroman is die de toenmalige historische kennis over het oude Griekenland op een originele manier wou presenteren, dan een contemporaine

<sup>59</sup> Franz Heinrich Reuters (ed.), *Die Briefe des Anacharsis: griechisch und deutsch*. Berlin, 1963. (34 pp.); Abraham J. Malherbe (ed.), *The Cynic epistles: a study edition*. Missoula, Montana, 1977. Jan Fredrik Kindstrand (ed.), *Anacharsis, the legend and the apophthegmata*. Uppsala & Stockholm, 1981. Claudia Ungefehr-Kortus, *Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren: ein Beitrag zum Verständnis griechischer Fremdeiterfahrung*. Frankfurt a. M., 1996. Zie ook de *Anacharsis* van de Syrische atticist Lucianus van Samosata (ca. 125-180), natuurlijk enkel een cynicus in de meer gebruikelijke zin van het woord.



satire van de Europese zeden. Wanneer we ons echter richten op de barbaarse wijsheid die uiteindelijk alle Griekse filosofie en alle andere barbaarse wijsheid zou absorberen of verdringen, wanneer we, met andere woorden, kijken naar de manier waarop Philo van Alexandrië, andere gehelleniseerde Joden en de vroege christenen de Joodse wijsheidstraditie in harmonie wilden brengen met de Griekse filosofie, merken we dat dit gebeurde met een voorname ernst.

### Joden en Grieken: Mozes en Plato, Mozes versus Homeros

Het judaïsme maakt een onderscheid dat vergelijkbaar is met dat tussen Grieken en barbaren. Het uitverkoren eigen volk of hét volk bij uitstek (*goy*) staat in oppositie tot alle andere volkeren die men gewoon “de volkeren” (mv.: *goyim*) noemt, wat in het Grieks vertaald werd als *ta ethnè* (τὰ ἔθνη) of in het Latijn als de *gentes* waarvan ondermeer het Engelse *gentile* (‘heiden’) is afgeleid. Het onderscheid tussen ‘jew’ en ‘gentile’ gebeurt uiteraard niet op basis van taal zoals oorspronkelijk in de dichotomie ‘Griek’ versus ‘barbaar’ en ook niet op basis van een ruimer cultureel en intellectueel ideaal, de Griekse *paideia* die principieel voor iedereen open staat, maar op basis van een gecombineerd ethnisch-religieuze definitie. Men dient een term zoals ‘heidenen’ natuurlijk net zo goed te deconstrueren als Plato gedaan heeft met de term ‘barbaren’: ook al waren heel wat antieke volkeren zelf bereid in het kader van het syncretisme gelijkenissen te zien tussen hun goden, hun religieuze opvattingen en gebruiken; alle niet-joodse volkeren en religieuze culturen samenvatten en stereotyperen in één concept is classificatorisch even “realistisch” als alle niet-Griekssprekenden ‘barbaren’ noemen. De mate waarin het judaïsme in de Hellenistische en Romeinse periode een universele godsdienst was geworden die principieel open stond voor iedereen die aanhanger wou worden zonder discriminatie op basis van afkomst of culturele achtergrond is onderhevig aan discussie.<sup>60</sup> Er waren duidelijk proselieten, volle bekeerlingen, en men kent ook het fenomeen van de zogenaamde godsvrezenden, heidenen die aangetrokken waren door een aantal aspecten van het judaïsme maar niet als volwaardige leden toetraden tot ‘het

Volk’. Een belangrijk aspect van de geschiedenis van het judaïsme in de Hellenistisch-Romeinse periode, zowel in Palestina als in de Diaspora, is de wisselende verhouding tot de universele aanspraken van het hellenisme als een alomvattend cultureel programma, met een eigen “way of life” die het dagelijks leven bepaalde via “modernistische” urbanisatie en privé-architectuur, het bezoeken van gymnasium, thermen, theater, enzovoort, maar die ook de taal en de literatuur beïnvloedde, alsook de filosofisch-religieuze concepten, zoals een dualisme tussen lichaam en ziel, én het religieuze handelen. Heel wat Joden begrepen, spraken, en lazen enkel nog Grieks en deze gehelleniseerde Joden schreven hun religieuze werken ook direct in het Grieks. De *Septuagint*, die gehelleniseerde Joden in Alexandrië hebben samengebracht vanaf de derde-tweede eeuw v.Chr., is hiervan een indrukwekkend monument. Men stelt te vaak dat het hier gaat om een Griekse vertaling van de Hebreeuwse Bijbel, men spreekt ook over *De Vertaling van de Zeventig* en de hele Aristeas-legende is natuurlijk gefocust op de miraculeus identieke vertaling door 70 onafhankelijke vertalers,<sup>61</sup> maar dat is een onvolledige voorstelling van zaken. De collectie bevatte namelijk ook heel wat werken die rechtstreeks in het Grieks geschreven waren en doordrongen van Grieks religieus-filosofisch gedachtegoed. De boeken *Wijsheid* (ook: *Wijsheid van Salomon*) en *Wijsheid van Jezus Sirach* (ook: *Ecclesiasticus*) zijn hiervan slechts een paar voorbeelden. In deze periode bestond immers geen Bijbel-canon: geen vaste en afgesloten lijst van werken waarvan een instantie of een consensus de geïnspireerde autoriteit had vastgelegd. Over heel wat boeken, zoals de *Pentateuch* of de Vijf Boeken van Mozes, van *Genesis* tot *Deuteronomium*, bestond geen discussie maar vele andere werken werden door de ene strekking binnen het judaïsme aanvaard, door een andere irrelevant bevonden en door een derde bestreden. De *Septuagint*, die de christenen zullen aanvaarden als hun Heilige Schrift en die, deels uit tegenreactie, door het rabbijnse jodendom na de vernieling van de Tempel in 70 zal verworpen worden, bevatte dus zowel vertalingen van Hebreeuwse teksten als werken die origineel in het Grieks waren geschreven en sterk beïnvloed door Griekse anthropologie, ethiek en theologie.

Het antagonisme tegenover de Griekse cultuur wordt duidelijk geattesteerd door een werk zoals *I Maccabees* dat vermoedelijk ca. 100 v.Chr. is geschreven in het Hebreeuws maar ironisch genoeg enkel bewaard is in het Grieks, in de *Septuagint*. Het werk behoort daardoor tot de Katholieke en Orthodoxe canon maar niet tot de Rabbijns-Joodse of de Protestantse. Het boek handelt over de Joodse opstand tegen de Hellenistische Seleuciden die leidde tot een periode

<sup>60</sup> Zie Martin Goodman, *Mission and conversion: proselytizing in the religious history of the Roman Empire*. Oxford, 1994. We willen voor verdere referenties over de gebruikte termen en voor de relaties tussen het antieke judaïsme, het vroege christendom en het antieke heidendom ook verwijzen naar onze eigen studie *De God der goden. De christianisering van het Romeinse Rijk*. Kapellen, 1995. In deze sectie van het artikel zullen we ons kort buigen over een aspect van de Joodse houding tegenover de Griekse cultuur; in de omgekeerde richting is er een heel dossier samengesteld over de Grieks-Romeinse houding tegenover Joden, zie: Menahem Stern, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*. Edited with introductions, translations, and commentary by M.S. Jerusalem, 1974-1984 in 3 volumes. Voor de negatieve beeldvorming zie ook Peter Schäfer, *Judeophobia: attitudes toward the Jews in the ancient world*. Cambridge, Mass. 1998 en in het werk van Isaac, o.c. (nr. 23), § 13, “Jews”: pp. 440-491.

<sup>61</sup> Voor de tekst en een zeer ruime behandeling van de hele context, zie *Lettre d'Aristée à Philocrate*. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs par André Pelletier. Sources chrétiennes 89. Paris, 1962. (325 pp.) Deze brief met de legende dateert men ca. 100 v.Chr. De volledigheid gebiedt ons te zeggen dat het om 72 vertalers gaat: een veelvoud van 12.

van politieke onafhankelijkheid voor de Joden van ca. 160 tot 63 v.Chr. wanneer Pompeius het hele Midden-Oosten voor Rome veroverde. Of het een historisch betrouwbaar beeld geeft van gebeurtenissen en oorzaken, is voor ons onderzoek hier van secundair belang in vergelijking met het gegeven *dat* iemand dit werk geschreven heeft. Het eerste boek *Maccabeeën* attesteert daarbij in elk geval dat sommige Joden niet alleen problemen hadden met de aanwezigheid van heidenen in religieuze zin, in een land dat overigens nooit religieus homogeen is geweest, maar ook met het hele *lifestyle* pakket inclusief het naakt beoefenen van lichaamstraining en de Griekse opvatting dat besnijdenis een vorm van zelfverminking is, waardoor heel wat Joden besloten zich niet meer te laten besnijden en sommige reeds besnedenen zelfs resorteerden tot een antieke vorm van plastische chirurgie. We citeren in de *Willibrord*-vertaling *I Macc.* 1, 14-15 en de reactie hiertegen door de Maccabeeën en hun religieuze medestanders in 2, 42-47:

Zij richtten in Jeruzalem een atletieschool op, zoals bij de heidenen het gebruik was; zij lieten zich weer een voorhuid maken en braken met het heilig verbond; zij bukten zich onder het juk van de volken en boden zich aan om kwaad te doen. (...) In die tijd sloot de partij van de Chasideeën zich bij hen aan; het waren strijdvaardige Israëlieten die met hart en ziel voor de leer opkwamen. Ook al degenen die ten gevolge van de ellendige toestand de vlucht namen, kwamen hun gelederen versterken. Zij vormden nu een leger en in hun razernij sloegen ze de zondaars neer; in hun woede degenen die zich om de leer niet bekommerden. De overigen wisten zich te redden door naar de naties te vluchten. Mattatias en zijn vrienden trokken door het land, vernielden de afgodsaltaren, lieten onbesneden kinderen die ze in het gebied van Israël aantroffen, desnoods met geweld besnijden, en verjoegen de overmoedigen.

Het andere einde van het spectrum wordt gevormd door Philo van Alexandrië (ca. 20 v.Chr. – ca. 50 n.Chr.) die in het Grieks schreef, de Griekse Bijbel gebruikte en wiens religieus-filosofische programma als doel had aan te tonen dat ‘Mozes’ en ‘Plato’ hetzelfde hadden geleerd, waarbij ‘Mozes’ en ‘Plato’ metonymisch stonden voor de Joodse Bijbel en de Griekse Filosofie. Bekend is zijn allegorische verklaring voor de twee scheppingsverhalen die naast elkaar opgenomen zijn in het boek *Genesis* en die in zijn interpretatie verwijzen naar de dubbele schepping: van de Platonische Ideeënwereld en van de materiële wereld.<sup>62</sup> Philo was een belangrijk filosoof in de ontwikkeling van het Platonisme in de richting van het Neoplatonisme en, via zijn Logos-leer,

<sup>62</sup> Ook hier kunnen we verwijzen naar het historische overzicht van Herman De Ley, o.c. (nr. 28), Hoofdstuk 9: “Van Philoon tot Plotinos.”

uiteraard voor de uitwerking van de Triniteit en van een christelijke filosofie überhaupt, maar de Joodse traditie heeft hem afgezworen als te sterk aan het hellenisme geassimileerd en te “creatief” indien afgemeten aan een strikt monotheïstische standaard. Hoe sterk Philo ook gehelleniseerd was, binnen zijn convergentie-model tussen Grieks en Joods gedachtegoed, was het wel zijn vaste overtuiging dat Mozes ouder was dan Homeros en de intellectuele primauteit dus toekwam aan het judaïsme. Hij concludeerde niet, zoals de historische werkelijkheid het wil, dat *hijzelf* beïnvloed was door de Griekse filosofie maar dat de Griekse filosofie op een of andere manier alles had overgenomen van de Joodse traditie. De harmonie die Philo in zijn vele werken heeft willen bewijzen, had dus als doel de superioriteit te bewijzen van de Joodse leer tegenover het Hellenisme. In de hele Oudheid is een vooruitgangsgedachte slechts zeer marginaal aanwezig en door de ideologische gelijkenschakeling van anciënniteit met superioriteit ontstaat vanaf de multiculturele Hellenistische periode een hele reeks geschriften die via chronologieën de primauteit van deze of gene traditie wilden vastleggen.<sup>63</sup> Deze vaak zeer saaie en zelden wetenschappelijke chronologieën hadden dus een zeer duidelijk ideologisch machtsaspect. Men heeft zelfs literaire vervalsingen gecreëerd om dit punt te maken: de aanmatiging om Fenicische teksten uit 1000 v.Chr. of oeroude Perzische en Egyptische openbaringen te “vertalen” hebben we reeds vermeld, maar ook uit de joodse hellenistische literatuur zijn een aantal fragmenten bewaard van pseudepigrafische auteurs die poseerden als Griekse auteurs zoals Phocylides (zesde eeuw v.Chr.) of Menander (342-291 v.Chr.) die, in sententiën-vorm, veel gebruikt werden in de Hellenistische morele opvoeding. Deze en andere Griekse auteurs legde men Joodse religieuze inhoud in de mond om zo de directe “afhankelijkheid” van Griekse dichters ten opzichte van de Joodse Bijbel te laten “ontdekken”.<sup>64</sup> Hier zien we dus de omgekeerde beweging: creëerden sommige Grieken “Oosterse” teksten die opvallende gelijkenissen vertoonden met hun eigen wereldbeeld, dan creëerden sommige gehelleniseerde leden van een “Oosterse” cultuur zoals het judaïsme “authentiek-Griekse” teksten met daarin Bijbelse elementen. Beide bewegingen hadden tot doel een mondiale eenheidscultuur te creëren waarin elementen van

<sup>63</sup> Zie de discussie tussen E. R. Dodds, *Ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief*, Oxford, 1973 en Ludwig Edelstein, *The idea of progress in classical antiquity*, Baltimore, 1967. Voor de discussies over de primauteit van de Griekse of Joodse traditie en dus cultuur in het vroege christendom: Arthur J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian interpretations of the history of culture*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 26. Tübingen, 1989.

<sup>64</sup> *Joods-hellenistische poëzie. De fragmenten der gedichten van Ezechiël Tragicus, Philo Epicus, Theodotus en de vervalste dichtercitaten*. Vertaald en ingeleid door Dr. P.W.v.d.Horst. (Na de Schriften 3) Kampen, 1987. Zie ook James H. Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha. Volume Two: Expansions of the 'Old Testament' and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of lost Judeo-Hellenistic Works*. New York e.a., 1985 voor Engelse vertalingen, met telkens inleiding, commentaar en bibliografie.

diverse tradities geïncorporeerd werden - of gerecupereerd - maar waarin deze of gene traditie toch zichzelf als de leidende kracht wou profileren. Sommige van deze joods-hellenistische vervalsingen zijn in de christelijke periode aanvaard als authentiek en werden, tot de Renaissance, gekaderd in het thema van de “praeparatio evangelica”, waarna zij op basis van een betere kennis van taal en stijl als latere *pseudepigrapha* ontmaskerd zijn.

Deze periode in de Joodse intellectuele geschiedenis is uitermate rijk, zeer divers op elk vlak en zeker qua opvattingen over de Joodse eigenheid en de interactie met andere culturen maar, hoe fascinerend ook, in het kader van dit artikel moeten we snel overstappen naar de Joods-Hellenistische *off-shoot* die de grootste impact zal hebben op de concepten van ‘Grieken’ en ‘barbaren’.

### Barbaren in het Nieuwe Testament

De term ‘barbaar’ komt slechts vijf keer voor in het Nieuwe Testament: men treft de term niet aan in de evangeliën maar hij duikt wel drie keer op in de brieven van Paulus en twee keer in de *Handelingen van de Apostelen*. In het verhaal van de schipbreuk op Malta en het mirakel van de slangenbeet worden de Maltezers twee keer (28, 2.4) ‘barbaren’ genoemd. Dit wijst op de mate waarin het vroege christendom een Griekstalige godsdienst was, of haar vroege aanhangers nu gehelleniseerde Joden waren of bekeerde heidenen. De mensen waarmee Paulus hier verondersteld werd in contact gekomen te zijn, hadden het Grieks niet als hun moedertaal en waren dus ‘barbaren’ ook al leefden ze binnen de grenzen van het Romeinse Rijk. Veel meer zou hierover verder niet te vertellen vallen, ware het niet dat de vertaling van deze passages door de eeuwen heen opvallende veranderingen heeft ondergaan. Hieronymus koos in zijn *Vulgaat* (ca. 400) gewoon voor het leenwoord “barbari.” *The Wycliff Bible* (1395) interpreteert tweemaal: “And the hethene men diden to us not lital curtesie.” Luther (1534) koos voor “die Leutlein”; *The King James Version* (1611) varieert licht tussen “barbarous people” en “barbarians.” *De Statenvertaling* van 1637 heeft twee maal “barbaren”, in 28, 2: “Ende de barbaren bewezen ons geen gemeyne vriendelijckheit...” en 28, 4 “Ende als de barbaren de beeste sagen aan zijne handt hangen...” Maar *The New King James Version* van 1982 of *The New Revised Standard Version* van 1989 hebben de barbaren omgedoopt tot “the natives” en ook de *Willibrordvertaling* heeft het enkel nog over “de inheemse bevolking” en over “de Maltezers”; de *Nieuwe Bijbelvertaling* (= NBV) van 2004 is zelfs nog neutraler geworden met “de plaatselijke bevolking” en “die mensen.” De Bijbel maakt in de moderne *versio* immers geen classificaties meer tussen mensen. De antieke wereld deed dat wel en het antieke christendom deed dat ook, hoewel de nieuwe religie in eerste instantie ageerde om alle ethnische,

taalkundige en culturele verschillen op te heffen. Het predikte daarvoor een nieuwsoortig universalisme dat de term ‘barbaar’ irrelevant wou maken, hoewel we al gezien hebben dat het door sommige Bijbelvertalers als synoniem voor ‘heiden’ begrepen zou worden.

Paulus gebruikt de term drie keer. In de *Eerste Brief aan de Corinthiërs* 14, 11: in een passage over “spreken in tongen” vinden we ‘barbaar’ in de oorspronkelijke betekenis van iemand die een onbegrijpbare of toch onbegrepen taal spreekt. Glossolalie kan redelijkerwijze tot communicatiestoornissen leiden. Hierover zegt Paulus: “Als ik de betekenis van een klank niet ken, blijf ik voor de spreker een vreemde (βάρβαρος), en hij [een vreemde: βάρβαρος] voor mij.”<sup>65</sup> In de *Brief aan de Romeinen* 1, 14-15 verklaart Paulus dat hij zijn boodschap bij alle mensen wil brengen en dus ook – het lijkt wel: *zelfs* – tot in Rome wil reizen. Bij de retorische elaboratie van zijn alomvattend doelpubliek gebruikt hij de klassieke tweedeling van Grieken en barbaren, met een even klassieke paideutische en apaideutische associatie. In de *Willibrord-vertaling*: “Ik sta in de schuld bij Grieken en niet-Grieken (‘barbaren’), bij ontwikkelden (*sophoi*: ‘wijzen’) en ongeletterden (*anoëtoi*: ‘onwetenden’); vandaar mijn gretigheid om ook u, Romeinen, het evangelie te brengen.” In de NBV: “Ik sta ten dienste van alle volken: van beschaafde en niet beschaafde, geletterde en ongeletterde, en daarom is het mijn wens het evangelie ook aan u in Rome te verkondigen.” Deze inclusivistische motivering, zijn reeds volbrachte missiereizen in de Griekstalige wereld, en de suggestie van een missie “beyond the call of duty” zouden kunnen doen vermoeden dat Paulus de Romeinen veeleer tot de barbaren en de onwetenden rekende dan tot de Grieken en de wijzen. Nu hadden de Romeinen zichzelf aanvankelijk ook met enige naïeviteit tegenover de Grieken als ‘barbaren’ aangeduid, maar dat deden zij absoluut niet meer in de eerste eeuw van onze tijdrekening.<sup>66</sup> De meeste interpreters beschouwen deze inleiding dan ook als een retorische onhandigheid van Paulus, hoewel het niet uitgesloten is dat hij in deze passage van zijn (NB in het Grieks gestelde) *Brief aan de Romeinen* hier refereerde aan Romeinen die geen Grieks begrepen en niet op de hoogte waren van de Joodse Schriften of de Blijde Boodschap.<sup>67</sup> Dan bewijst deze inleiding van een brief gericht tot Griekstalige christelijke Joden en

65 Men vergelijkt vaak met Ovidius over zijn ballingschap naar de barbaren van Tomi: *Tristia* V, 10, 37: “barbarus hic ego sum, qui non intelligor ulli et ridet stolidi verba latina Getae.”

66 De Romeinse bovenklasse was echter vrij snel tot een volledig besef gekomen van de culturele, morele en intellectuele implicaties van de term, was ook vrij snel gehelleniseerd, en stopte logischerwijze met het zichzelf aanduiden als ‘barbaren’. Zie Speyer, o.c. (nr. ), k. 829 (de meeste referenties zijn uit Plautus) en Yves Albert Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Collection Latomus 176. Bruxelles, 1981. (x & 859 pp.)

67 In de *Anchor Bible. Romans: a new translation with introduction and commentary*. New York, 1992, pp. 250-25; argumenteert Joseph A. Fitzmyer (m.i. weinig overtuigend) dat met ‘barbaren’ niet de Romeinen kan bedoeld worden omdat vrijwel iedereen in Rome Grieks sprak / kon spreken.

proselieten dat Paulus ervan uitging dat zij in hun zelfbeeld leefden tussen Latijnstalige heidenen, dus barbaarse onwetenden of onwetende barbaren. Paulus zou dan niet alleen voor de eersten maar ook tot de tweede categorie prediken. Een deel van de boodschap van Paulus bestond uit het opheffen van dergelijke definities maar in afwachting van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde werken de aloude onderscheiden schijnbaar nog door. Maar het is dus een onduidelijke en misschien wel gewoon onhandige passage.

Ook in de derde passus (*Colossenzen* 3, 11) is het niet helemaal evident om te achterhalen wat Paulus eigenlijk bedoelde. Het vers vertoont bepaalde gelijkenissen met *Galaten* 3, 26-28, de beroemde ontkenning van religieuze, sociale en seksuele onderscheiden en de proclamatie van een nieuw universalisme in Christus: “Er zijn geen Joden of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen – u bent allen één in Christus Jezus.” (*NBI*). ‘Grieken’ of ‘Hellenen’ staan, in de oppositie met Joden, voor *iedereen* die een *andere* godsdienst aanhangt dan de Joodse, dus voor ‘heidenen’. De passus in de brief aan de inwoners van Colossae start met een gelijkaardige ontkenning van dit onderscheid maar heeft voor een aantal exegetische kopbrekens gezorgd door de afwezigheid van een strikt parallellisme. In het Grieks staat er (*Col.* 3, 11): “*ὅπου οὐκ ἔτι Ἑλλήν καὶ Ἰουδαῖος, περιτομὴ καὶ ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλὰ [τὰ] πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.*” De zin lijkt opgebouwd uit de klassieke onderscheiden tussen klassen van mensen; onderscheiden die dan weer één voor één ontkend worden vanuit het nieuwe universalisme “in Christus”. Paulus start met de klassieke Joodse oppositie tussen Hellenen en Jood, die hij dus voorbijgestreefd acht omdat aanhangers van alle godsdiensten, de Joodse en al de andere in de wereld, nu aanhanger mogen worden van het christendom. Dit wordt nog eens herhaald door - weliswaar chiatistisch - diezelfde dichotomie nog eens aan te duiden met een *pars pro toto* waardoor er letterlijk staat dat er geen “besnijdenis” (*peritome*) en “voorhuid” (*akrobustia*) meer is, dus geen onderscheid tussen besnedenen (Joden) en onbesnedenen (niet-Joden). Men verwacht dan opnieuw een oppositie, vooral omdat het vierde en laatste deel ook een klassieke oppositie ontkent, namelijk die tussen “slaaf” en “vrije”, maar de derde oppositie is die tussen “barbaar” en “Skyth”. Zoals Anacharsis ons geleerd heeft, waren de Skythen voor de Grieks-Romeinse Oudheid wel degelijk barbaren, dus wat bedoelt Paulus dan?<sup>68</sup> De

meeste Bijbel-vertalingen interpreteren de zin alsof er eerst twee opposities zijn (Grieken versus Joden, besnedenen versus niet-besnedenen) en alsof het derde deel van de zin een losse opsomming is, waarna ze dan weer een duidelijke oppositie vertalen in het vierde deel (*NBI*): “Dan is er geen sprake meer van Griek of Jood, besnedenen of onbesnedenen, barbaren, Skythen, slaven of vrijen. Maar dan is Christus alles in allen.” De enige manier om ‘barbaren’ en ‘Skythen’ immers als een oppositie te beschouwen is te veronderstellen dat, aangezien Skythen zonder enige twijfel *noordelijke* barbaren zijn, Paulus hier de generische term ‘barbaren’ gebruikt voor het aanduiden van zuidelijke of oostelijke barbaren. De oppositie tussen ‘Grieken’ en ‘barbaren’ was reeds “opgebruikt” door de Joodse oppositie tussen Joden en Grieken/Hellenen in de religieuze zin van ‘heidenen’. Deze oppositie moet dan gezien worden als het collectief van de beschaafde mensen (Hellenen/heidenen én Joden), terwijl de niet-beschaafde mensen dan opnieuw als een dichotomie worden aangeduid: de barbaren leven allemaal *buiten* het Romeinse Rijk en binnen het “genus” van de barbaren, i.e. de ‘buitenlanders’, hebben we dan weer een oppositie tussen twee “species”: de Skythen als noordelijke barbaren en dan de niet-noordelijke barbaren buiten het Romeinse Rijk (Perzen, Indiërs, Ethiopiërs,...) die als barbaren zonder verdere kwalificatie aangeduid worden. Het zou dan een, voor zover wij weten, unieke indeling zijn van de barbaren in twee categorieën waarbij slechts één gewoon als barbaren aangeduid worden, met alle pejoratieve connotaties die de term kon oproepen. Maar het is vooral een zeer gecompliceerde manier om toch logica te krijgen in een passage die misschien helemaal niet logisch doordacht *was*.

De centrale boodschap was natuurlijk dat het christendom gepredikt diende te worden tot alle volkeren en dat alle classificaties van mensen tot de ene, universele godsdienst konden toetreden waardoor binnen die nieuwe eenheid alle onderscheiden zouden oplossen. Het christendom profileerde zich als een meta-oplossing voor de Joodse dichotomie tussen Joden en “de volkeren”, en als een alternatief voor het universalistische Hellenisme: het wilde de hele mensheid in één nieuw spiritueel volk samenbrengen, maar profileerde zich in afwachting als de derde optie, “het derde volk” of *tertium genus*, naast het judaïsme en “het heidendom”. Maar dan drongen zich twee vragen op. Hoe *nieuw* was het christendom? En wat was de verhouding van dit “tertium genus” tot de antieke cultuur en vooral tot zijn Joodse wortels? De universalistische

<sup>68</sup> De Kittel *o.c.* (nr. 2), p. 550 becommentarieert: “ist nicht ohne weiteres begreiflich” en geeft een aantal mogelijkheden, waarvan onze poging elementen gebruikt. *The Anchor Bible. Colossians: a new translation with introduction and commentary*. Markus Barth and Helmut Blanke; translated by Astrid B. Beck. New York, 1994, pp. 415-417 met verwijzing naar T. Hermann, “Barbar und Skythe. Ein Erklärungsversuch zu Kol. 3, 11.” *Th Bl* 19, 1930, pp. 106-107 die hierin een verwijzing naar het blanke en zwarte ras zag, waarbij ‘barbaar’ specifiek op de bewoners van Oost-Afrika zou slaan op basis van referenties bij de zesde-eeuwse Johannes Philoponus. Eduard Lohse, *Colossians and Philemon: a commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*

*Hermeneia - a critical and historical commentary on the Bible*. Eduard Lohse (ed.), translated by William R. Poehlmann and Robert J. Karris; edited by Helmut Koester. Philadelphia, 1971, pp. 143-144 ziet in de Skythen de ‘aarts-barbaren’ en leest het dus als een versterking van de gewone term, met verwijzing naar de gehelleniseerde Joodse historicus Flavius Josephus, *Contra Apionem* 2, 269 waar staat dat de Skythen “vrijwel niet van dieren verschillen.”

positie van Paulus was eigenlijk een compromis tussen twee tegenovergestelde opvattingen over wat de Joodse oorsprong van de nieuwe godsdienst precies diende te betekenen. Volgens één strekking binnen het vroegste christendom diende men het judaïsme *tel quel* over te nemen: diende iedereen die Christus aanvaardde als de universele Heiland, of men nu voorheen jood was geweest of heiden, vanuit het standpunt van de orthopraxie Jood te worden en diende men dus de besnijdenis toe te passen, de sabbatsrust in acht te nemen, alsook de voedsel- en reinheidsvoorschriften te respecteren. Deze aspecten van het judaïsme spraken slechts een klein aantal mensen met een Grieks-Romeinse achtergrond aan en de joods-christelijke bewegingen zijn dan ook vrij snel gemarginaliseerd: zij zijn door wat het “mainstream” christendom zou worden tot sekten verklaard – we kennen ze als de “sekten” van de Ebionieten, de Nazorenen, de Elkasaiten enzovoort – waarna zij geleidelijk uit de geschiedenis zijn verdwenen.<sup>69</sup> Het andere extreem, de volledige *breuk* tussen de nieuwe religie en haar Joodse wortels, vinden we terug bij een man die een opmerkelijke plaats bekleed heeft in de hele antieke cultuur met haar gelijkschakeling van ouderdom met waarde en waarheid.

### Marcion en de antieke vooruitgangsgedachte

Marcion was afkomstig van Sinope, aan de Zwarte Zee, aan de Noordkust van het huidige Turkije.<sup>70</sup> Hij was de zoon van een bisschop en een zeer bemiddeld man. Hij was een *naukleros*, wat waarschijnlijk hier een reder betekent, hoewel het ook de kapitein kan zijn van een enkele boot. In elk geval was hij rijk genoeg om een grote schenking te doen aan de kerk te Rome, waar hij zelfs probeerde bisschop te worden. Deze schenking, en de weigering en teruggave van zijn geld door de Romeinse christenen geven ons een eerste datum voor zijn leven: in 144 werd hij uit de kerk van Rome gezet, en begon hij zijn eigen kerk. Hij is ca. 160 gestorven. Zijn Marcionitische Kerk is blijven bestaan tot in

<sup>69</sup> Overgebleven fragmenten van hun geschriften, in het Nederlands vertaald en telkens met een korte karakterisering en bibliografie, vindt men in A.F.J. Klijn, *De Apocriefen van het Nieuwe Testament. Buitenbijbelse evangeliën, handelingen, brieven en openbaringen*. Kampen, 2006. Een zeer degelijk recent overzicht van het hele spectrum bestaat van de hand van de Groningse specialist G. P. Luttikhuis, *De veelvormigheid van het vroegste christendom*. Delft, 2002.

<sup>70</sup> Bronnen voor Marcion zijn vooral Tertullianus, *Adversus Marcionem*, René Brain (ed.) 4 volumes met Latijnse tekst en Franse vertaling in de reeks *Sources Chrétiennes* nrs. 365, 368, 399, 465. Paris, 1990-2001; ook alle ketterij-overzichten en specifiek Syrische auteurs uit de vierde-vijfde eeuw zoals Ephraem en Theodoretus van Cyrhus bekampen Marcion. Een klassieker blijft Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig, 1924(2), herdruk, Darmstadt, 1960. Het werd recent ook naar het Frans vertaald met toevoeging van een *status quaestionis* sinds Harnack: Marcion. *L'Évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*. Traduit par Bernard Lauret, Guy Monnot et Émile Poulat. Essai de Michel Tardieu, “Marcion depuis Harnack”. Collection: Patrimoines Christianisme. Paris, 2003. (592 pp.)

de vierde eeuw, waarna het moeilijk wordt nog een onderscheid te maken met andere stromingen zoals het Manicheïsme.<sup>71</sup> Toch moet men zich realiseren dat Rome rond het midden van de tweede eeuw bijna marcionitisch geworden is.

Marcion zag onoverbrugbare verschillen tussen de God en de godsdienst van de Joodse Bijbel, het Oude Testament, en de God en de godsdienst van het Nieuwe Testament. Jahweh was voor hem de god van de naijver, van de haat, de oorlog, de oog-om-oog-tand-om-tand-moraal, het bestraffen van zonden tot in de zoveelste graad van het nageslacht, van het opleggen en doen naleven van een hele reeks regeltjes, van het legalisme en het ritualisme. De God die Jezus predikte was een totaal andere God: hier horen we over liefde, over vrede, over vergiffenis en het toekeren van de andere wang, over bevrijding, over het opheffen van de Wet, over de dwaasheid van externe reinheids- en onreinheidsregels. Marcion schreef een volledig werk getiteld *Antithesen*, waarin hij de tegenstellingen tussen Oud Testament en Nieuw Testament opsomde, en zijn conclusie was radicaal logisch: deze twee boeken spreken over twee verschillende goden. Het judaïsme en het christendom hebben in de visie van Marcion eigenlijk niets met elkaar te maken: het zijn twee losse, zelfs tegenstrijdige systemen, het zijn twee verschillende godsdiensten die twee sterk verschillende goden vereren en het zijn door de keuze voor de nieuwe godsdienst *de facto* voor hem twee stadia in het denken over God en over de mensen, over moraal en over de essentie van godsdienst.

Maar zelfs de nieuwe leer, de christelijke boodschap, is volgens Marcion verdraaid geraakt door de legalistische tendensen: Marcion hield vol dat de evangeliën en zelfs de brieven van Paulus aangepast, dus eigenlijk voor een deel vervalst waren door judaïsanten: christenen die de nieuwe vrijheid niet ten volle konden dragen en teruggrepen naar het aloude legalisme. Marcion verwierp Marcus, Matteüs en Johannes en hij behield alleen Lucas. (Misschien verwierp hij impliciet nog andere evangeliën, maar dit is toch ook een attestatie voor het vroege belang van deze vier, canonieke evangeliën.) En zelfs in Lucas had hij bepaalde passages geschrapt die hij zag als interpolaties. Marcion zou naar verluidt alleen geschrapt hebben, en nooit zelf iets hebben toegevoegd aan de

<sup>71</sup> Ook het Manicheïsme was een waarlijk universele godsdienst en haar stichter, de in het huidige Irak geboren Mani (ca. 210-276 n.Chr.), claimde de voleinding te brengen van alle religieuze tradities: alle religieuze leiders hadden in essentie dezelfde boodschap gebracht maar waren misbegrepen of hun boodschap was vervormd geraakt: van de Indische Boeddha over de Perzische Zarathoestra tot Mozes, Jezus enzoverder. De op papyrus bewaarde, in het Koptisch vertaalde Mani-biografie in de zogenaamde *Kölner Mani-Kodex* heeft aangetoond dat Mani opgegroeid was in het joods-christelijke baptistische milieu van de Elkasaiten. Zie de *Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes*. Aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition herausgegeben und übersetzt von Ludwig Koenen und Cornelia Römer. Opladen, 1988.

teksten die hij wou bewaren. Verder bestond zijn Nieuwe Testament enkel nog uit Paulus (maar ook daar aanvaardde hij niet alle brieven en niet alle passages binnen de aanvaarde brieven). Zijn zeer kritische houding tegenover het Oude Testament in zijn geheel, tegenover het aantal te aanvaarden geschriften van het Nieuwe Testament, en tegenover de inhoudelijke, tekstuele betrouwbaarheid van de overgeleverde teksten, heeft een enorme impuls gegeven aan het opstellen en vastleggen van de canon van de Bijbel en aan het tot stand komen van een christelijke orthodoxie. Alleen al daarom, en soms *alleen* daarom, wordt hij in alle handboeken van de geschiedenis van het christendom vermeld.

Maar binnen de ruimere cultuurgeschiedenis van de Oudheid is het systeem van Marcion opmerkelijk omdat het een zekere *voortgangsgedachte* illustreert of op zijn minst toch een losbreken uit de religieuze tradities. Zoals gezegd, keek men in de Oudheid cultureel-intellectueel graag achteruit: ouderdom en traditie werden algemeen aanvaard als waarde- en waarheids-criteria. Hoe ouder een overtuiging of een gebruik, hoe respectabeler. Het judaïsme zagen de Grieken, Romeinen en anderen als een atheïstische en als een asociale godsdienst: de Joden aanvaardden enkel hun eigen god en ontkenden de goddelijkheid van alle andere goden. De goden van alle andere volkeren werden zelfs beschouwd als boosaardige krachten. Daarnaast weigerden Joden deel te nemen aan heidense riten die nauw verweven waren met het hele sociale leven in de Oudheid. Dit ging zelfs zo ver dat men bij strikte naleving van de joodse voorschriften weigerde het huis van een “heiden” te betreden en zelfs weigerde om samen met heidenen een maaltijd te nuttigen. Dit negatieve oordeel over het Judaïsme vinden we bijvoorbeeld verwoord in de romaneske en wonderbaarlijke biografie van de Neopythagoreïsche filosoof en wonderdoener Apollonius van Tyana (eerste eeuw n.Chr.), geschreven door Flavius Philostratus rond 230 n.Chr.<sup>72</sup> Apollonius van Tyana (in het huidige Turkije) reist, in de beste antieke filosofische traditie, naar Indië, naar Ethiopië en naar de kusten van de Atlantische Oceaan, bereist dus de grenzen van de bekende wereld en uiteraard ook alle landen van de *mare nostrum*, interageert met priesters en wijzen van alle tradities, bekritiseert en verbetert deze vaak, maar belichaamt toch de mogelijkheid van een mondiale religieus-filosofische cultuur waarin een respect voor de eigenheid van elke lokale traditie gecombineerd wordt met inzicht in *the*

72 Recent heruitgegeven met Engelse vertaling in de Loeb-reeks door Christopher Jones, *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*. Cambridge, Mass. 2005, 2 volumes; met een derde volume (2006) met testimonia en het traktaat van Eusebius, *Tegen Hiërocles*, die Apollonius als “anti-Christ” gebruikt had. Voor een geraffineerde analyse van de zeer geraffineerde literaire aspecten van deze tekst, zie de onlangs verdedigde doctoraatsverhandeling van Wannes Gyselinck, *Talis oratio, qualis vita. Een tekstpragmatisch onderzoek naar de poëtica van Flavius Philostratus' Vita Apollonii*. Gent, 2008 en voor een sample van verschillende benaderingen: de in de Mnemosyne-reeks van Brill te verschijnen bundel uitgegeven door Kristoffel Demoen & Danny Praet (ed.), *Theios Sophistes. Essays on Philostratus, Life of Apollonius of Tyana*.

*common ground*. Maar er is één land dat de wijze uit Tyana niet wil betreden en er is één traditie die in de *Vita Apollonii* duidelijk afgekeurd wordt en dat is het judaïsme. In het kader van het neerslaan van de Joodse opstand tegen de Romeinen (66-70 n.Chr.) horen we uit de mond van een personage het volgende over de Joden (V, 33, 4):<sup>73</sup> “Zij hebben zich immers al lang afgezonderd, niet alleen van de Romeinen, maar ook van alle andere mensen. Zij hebben gekozen voor een gesegregeerd leven (letterlijk: ‘een onvermengd leven’, bion amikton, βίον ἄμικτον) en mensen die geen tafel willen delen met andere mensen, en geen plengoffers, gebeden of offeranden gemeenschappelijk willen hebben, zijn verder van ons verwijderd dan Susa, Bactrië of zij die nog verder wonen: de Indiërs. Het had geen zin (was niet *eikos*) deze mensen als opstandelingen te straffen, wanneer men ze beter nooit had onderworpen.”

Over het christendom wordt in deze zeer lange religieus-filosofische reisroman uit de derde eeuw met geen woord gerept, wat zeer opmerkelijk is aangezien alle andere godsdiensten wel besproken worden, aangezien Septimius Severus, de echtgenoot van de keizerlijke opdrachtgeefster van dit werk, al in 203 een verbod op christelijk proselitisme had uitgevaardigd, aangezien keizer Decius (249-251) twintig jaar na de *Vita Apollonii* de eerste systematische, van staatswege georganiseerde christenvervolgung zal uitvaardigen en aangezien ten laatste op het einde van de eeuw Apollonius zal voorgesteld worden als de belangrijkste concurrent van Jezus, met name door de Neoplatonist Hiërocles. Men zou in de passage over het judaïsme een sneer of *ook* een sneer kunnen zien naar de christenen: zij begonnen door hun expansie in de derde eeuw voor het heidense religieuze gemeenschapsleven immers een echte bedreiging te vormen, wat het judaïsme nooit gedaan had.

In het christendom gingen de discussies of het veroorloofd was om samen met een heiden aan één tafel te zitten namelijk verder en we vinden dit al in het vroegste christendom wanneer men heidense bekeerlingen naast joodse christenen begon te hebben. Petrus dient zich bijvoorbeeld in *Handelingen* 10 te verantwoorden voor de bekering van de eerste heiden, de centurion Cornelius. Voor Petrus het huis van Cornelius wil betreden, verklaart hij: “Gij weet dat het voor een Jood tegen de Wet is omgang te hebben met iemand van een ander volk of bij hem aan huis te komen; maar mij heeft God duidelijk gemaakt, dat men geen enkel mens onheilig of onrein mag noemen.” (Vervolgens dient Petrus zijn optreden te verantwoorden tegenover “de gelovigen uit de

73 Het is dus niet Philostratus die spreekt als auteur of Apollonius als personage, wat in deze narratief zeer gecompliceerde roman-biografie niet onbelangrijk is: het komt zelfs uit de mond van een veeleer negatief voorgesteld personage maar het wordt anderzijds in de respons van Apollonius ook niet weerlegd.

besnijdenis” in Jeruzalem: “Gij hebt het huis van onbesnedenen betreden en met hen gegeten.”) Indien het christendom een houding van segregatie had aangenomen zou het evident nooit zijn uitgegroeid tot een wereldreligie. Het christendom zal problemen krijgen door de weigering aan heidense offers deel te nemen en periodiek vervolgd worden, maar het judaïsme is nooit van staatswege vervolgd in de Oudheid, hoewel de spanningen tussen de heidense en joodse bevolking af en toe tot gewelddadige conflicten leidde, bijvoorbeeld in de stad Alexandrië. En hier komen we weer bij het antieke traditionalisme: de joden werden dus vaak negatief beoordeeld maar getolereerd omdat zij hun opvattingen al heel lang huldigden en dus in hun “asociaal atheïsme” ten minste hun voorouderlijke tradities in ere hielden. Het doorsnee christendom had gebroken met die tradities: mensen die zich bekeerden tot het antieke christendom kwamen ofwel uit het judaïsme, ofwel uit het heidendom, maar in beide gevallen braken zij met hun voorouderlijke tradities en dat werd *niet* (altijd) getolereerd. Het christendom heeft hierdoor heel wat problemen gekend, en het traditie-argument is een van de voornaamste redenen waarom de meeste varianten van het christendom het judaïsme en het Oude Testament tot op zekere hoogte aanvaard hebben als een deel van hun traditie. De christenen, de christelijke apologeten, argumenteerden tegen heidense kritiek dat zij als christenen helemaal niet met een / hun traditie braken, maar dat zij in tegendeel de juiste, rechtmatige interpretatie aanhingen van een van de oudste religieuze tradities ter wereld: het judaïsme. Marcion hield dus geen rekening met deze gevoeligheid: hij verwierp ouderdom als waarheids-criterium en koos resoluut voor een nieuwe ervaring, voor een nieuw gegeven en een autonome morele inschatting. ‘Ouder’ is bij hem niet hetzelfde als ‘beter’. We willen anderzijds ook niet beweren dat hij een bewust vooruitgangs-geloof in de plaats heeft gesteld van het traditionalisme, dat hij op een naïeve manier zou geargumenteed hebben dat nieuw en recent nu plots de criteria vormden voor waardevol en waar. Zijn criteria zijn inhoudelijk moreel: hij acht de nieuwe religie moreel superieur ten opzichte van de oudere. Zijn grondhouding is individualistisch en vrijgevochten, uiteraard met die historische nuance dat hij binnen het kader van een openbaringsgodsdienst bleef. Daarom heeft men Marcion vooral opnieuw bestudeerd vanuit het Protestantisme – het hoofdwerk is geschreven door de liberale theoloog Adolf von Harnack (1851-1930): men trof in Marcion een pre-protestantse basishouding aan waarin het individu, los van een traditie of hiërarchie, zich geconfronteerd ziet met zijn God en met zijn Schrift, die men beide als enkeling en als kritische enkeling tegemoet treedt. Vandaar is het opmerkelijk dat hij het waagde om de oude religieuze tradities inhoudelijk te bekritisieren en radicaal te verwerpen. Zijn leer heeft het echter niet gehaald, onder andere omdat de “oude mentaliteit” te veel verspreid bleek te zijn.

Een overdreven nadruk op de continuïteit met de Joodse gebruiken ondermijnde de aantrekkingskracht van het nieuwe universalisme. Een te grote nadruk op de discontinuïteit tussen jodendom en christendom zou in de antieke context de overtuigingskracht beperkt hebben. Het christendom zal in die zin benadrukken dat het de ware erfgenaam is van die traditie, dat christenen nu het Ware Israël – *Verus Israël*<sup>74</sup> vormen en dat de Kerk in de plaats, ter vervanging is gekomen van de Tempel en de Synagoge: het zogenaamde supersessionisme. Dat joden vasthouden aan hun eigen Israël werd hierdoor een doorn in het oog van de meeste christenen en mede hierdoor ontstond in het christendom een sterke anti-joodse polemiek, vaak met een Latijnse titel aangeduid als de *Contra Iudaeos*-literatuur. Maar voor ons onderwerp dienen we nu over te stappen naar een vroeg-christelijke apologet die christendom aan judaïsme koppelde maar dat combineerde met kritiek op de Griekse aanmatiging een superieure cultuur te hebben ontwikkeld. Hij benadrukt de superioriteit van de Oosterse ‘barbaarse’ culturen, niet alleen van de Joodse maar ook van alle andere, en heeft zijn kritiek op het Hellenisme zelfs zo ver doorgedreven dat hij volledig met de Griekse traditie leek te willen breken.

### Tatianus de Assyriër: “contra Graecos”

Tatianus de Assyriër, die leefde in de tweede eeuw, is vooral bekend als de auteur van de eerste zogenaamde Evangelien-harmonie, het *Diatessaron*, waarin de verschillende tradities in de vier canonieke evangeliën tot één harmonieuze vertelling samengebracht worden. Dat is echter niet waarom wij hem zullen bespreken. Tatianus begon zijn christelijke carrière als een leerling van de apologet Justinus Martyr († 165), ook wel eens de eerste christelijke filosoof genoemd, die tegenover de keizerlijke overheid bestreed dat het christendom sociaal-religieus-politiek een bedreigende factor vormde en die met zijn Logos-leer het christendom volledig in lijn wilde brengen met de antieke Grieks-Romeinse cultuur en filosofie.<sup>75</sup> Justinus was afkomstig van Neapolis, het huidige Nabloes, en publiceerde ook een werk waarin hij de superioriteit van het christendom tegenover het judaïsme trachtte te bewijzen. In deze *Dialog met*

74 Ook de titel van een klassiek werk over de joods-christelijke relaties door Marcel Simon, *Verus Israël, les relations entre Juifs et chrétiens sous l'empire romain* (35-425). Paris, 1948(1), uitgebreide herdruk in 1962 en Engelse vertaling bij Oxford University Press in 1986.

75 Justin, *Apologie pour les chrétiens*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier. *Sources chrétiennes* 507. Paris, 2006 en de klassieke studie van Henry Chadwick, *Early Christian thought and the classical tradition: studies in Justin, Clement, and Origen*. Oxford, 1984<sup>2</sup>. De *Dialogus cum Tryphone* is recent uitgegeven door Miroslav Marcovich in de reeks *Patristische Texte und Studien* 47. Berlin, 1997 en vertaald als *St. Justin Martyr, Dialogue with Trypho*. Translated by Thomas B. Falls; revised and with a new introduction by Thomas P. Halton; edited by Michael Slusser. *Fathers of the Church* Vol. 3. Washington, D.C., 2003.

*Tryphon* beschreef hij zijn bekering tot het christendom volgens de *topos* van de “dissensus philosophorum” en beschreef hij zeer uitdrukkelijk (2, 1) het christendom als een filosofie, in de laat-antieke betekenis van de term wel te verstaan: “Als enige voert de filosofie ons naar God en als enige verenigt zij ons met God.” Het was dan ook om zijn kennis van God te vergroten dat hij zich met de filosofie begon in te laten (2, 3 tot 3, 1). De Epicureeërs die in de Oudheid bekend stonden als atheïsten worden niet eens overwogen. Wel sloot hij zich eerst aan bij een Stoïcijn, maar aangezien de man beweerde niets over God te weten en een dergelijke kennis zelfs niet noodzakelijk achtte, verliet Justinus hem om zich te voegen bij een volgeling van Aristoteles. Aangezien de Peripateticus geld vroeg voor zijn onderricht, was ook hij geen echte filosoof maar een materialist, weze het op een andere manier dan de Stoïcijn. Justinus wou dan ingewijd worden bij de Pythagoreeërs, maar zij beweerden dat het hoogste slechts kon bereikt worden door de intellectueel-elitaire studie van geometrie, astronomie en wiskundige harmonieleer. In zijn spirituele Odyssee kwam hij dan uiteindelijk bij de Platonisten terecht. Hier maakte hij zo een vooruitgang dat hij na een tijdje al geloofde dat hij een wijze geworden was en hoopte binnen afzienbare tijd God te zullen zien: “want dat is het doel van de filosofie van Plato.” Maar hij werd pas echt een filosoof nadat hij de barbaarse geschriften van de Joden had leren kennen en inzag dat zij de komst van Jezus voorspeld hadden.

Zijn leerling Tatianus vertelt een gelijkaardig verhaal in een autobiografisch fragment van zijn *Redevoering tot de Grieken*.<sup>76</sup> Ook zijn bekering tot het christendom was volledig verlopen volgens deze *topos*, maar hij benadrukt veel meer de hypocrisie en de *vanitas* van de filosofen: Tatianus vertelt ook hoe hij alle scholen van de Griekse filosofen bestudeerd had, maar niets anders gevonden dan inconsistenties tussen de verschillende systemen, inconsistenties tussen wat de filosofen leerden en hoe ze in werkelijkheid leefden; dialectische spelletjes en opgeblazen retoriek was het enige wat hij mocht ervaren. Hij had zich zelfs laten inwijden in de mysterieculen, maar ook daar geen bevrediging gevonden. Introspectie leek hem de laatste mogelijkheid en dus “had ik mij in eenzaamheid teruggetrokken, op zoek naar een manier om de waarheid te ontdekken. En terwijl ik dit vraagstuk mijn volle aandacht gaf, kwam ik als bij toeval bij bepaalde barbaarse geschriften (*γραφῶν τισιν βαρβαρικῶν*), te oud om vergeleken te worden met de [waardevolle] leerstellingen van de Grieken, en

te goddelijk om vergeleken te worden met hun dwalingen. En ik werd tot geloof in deze geschriften geleid door hun pretentieuze taal, het ongecompliceerde karakter van hun schrijvers, de voorkennis van toekomstige gebeurtenissen, de hoge kwaliteit van de voorschriften en de afkondiging van een heerschappij over het universum door een enkel Wezen.”

Na de martelarendood van zijn leermeester, zou Tatianus zich expliciet tegen de Grieks-Romeinse cultuur keren. Tatianus de Assyriër was geboren in Syrië of Mesopotamië en was in elk geval (minstens) perfect tweetalig Grieks en Syrisch. Zijn *Redevoering tot de Grieken* (ca. 170) heeft hij wel in het Grieks geschreven, maar daarin kant hij zich tegen de arrogantie van de Grieks-Romeinse cultuur-politiek. Hij doet dat door gebruik te maken van de technieken van de Griekse retoriek en van het ouderdomsthema dat we reeds in de Griekse filosofie ontmoet hebben. Tatianus, hier wellicht nog orthodox maar later de stichter van de streng ascetische ketterij der Enkratieten, richt zich in deze speech tegen het Hellenisme in de dubbele betekenis van Griekse cultuur en heidendom, en hij doet dat door het christendom te profileren als een godsdienst die ingeschreven staat in de zeer oude en zeer eerbiedwaardige tradities van het Midden-Oosten in het algemeen: het judaïsme uiteraard, maar ook de verwezenlijkingen van Fenicië, Babylonië, Egypte, etc. Hij eist de benaming van ‘barbaar’ als het ware op als een geuzennaam. Maar in de eerste plaats hekelt hij de aanspraken van de Grieken, dat zij alles zouden hebben uitgevonden op wetenschappelijk, religieus en cultureel gebied. Zijn werk eindigt met een lange vergelijkende “chronologie” tussen Mozes en Homerus (§§ 31-42; pp. 54-76), maar reeds in de aanhef van zijn redevoering (§ 1; p. 2) valt hij de Grieken aan als huichelaars en plegers van plagiaat (m.v.):

Stel U, mannen van Griekenland, toch niet zo compleet vijandig op tegenover de barbaren, en benader hun leerstellingen niet met kwade wil. Want welke studiediscipline bij jullie vindt niet zijn oorsprong bij de barbaren? De voornaamsten onder de Telmessiërs hebben de kunst uitgevonden van het maken van voorspellingen op basis van dromen. De Kariërs leerden voorkennis te hebben door het bestuderen van de sterren. De Phrygiërs en de oudsten onder de Isauriërs ontwikkelden het interpreteren van de vlucht van vogels, de Cyprioten de kunst van het inspecteren van ingewanden. Sterrenkunde komt van de Babyloniërs, magie van de Perzen, geometrie van de Egyptenaren en het onderricht door het alfabet van de Feniciërs. Hou er dus mee op deze imitaties te claimen als uitvindingen van jullie (*τὰς μὴσεις εὐρέσεις ἀποκαλοῦντες* – *tas mimēseis heureseis apokalountes*). Poëzie beoefenen en zang heeft [de Thraciër] Orpheus jullie geleerd, en hij leerde jullie ook de mysterieculen. De Etrusken leerden jullie de plastische kunsten, van de annalen van de

<sup>76</sup> Tatianus, *Oratio ad Graecos and fragments*. Edited and translated by Molly Whittaker. Oxford Early Christian Texts. Oxford, 1982. Thematische en stilistische analyse bij Aimé Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française du Discours avec notes*. Paris, 1903, en een recente monografie Emily Hunt, *Christianity in the second century: the case of Tatian*. London, 2003, vooral: “Tatian’s use of Hellenistic philosophy” (pp. 104-109) en “Tatian and the development of a Christian philosophy” (pp. 110-143).



Egyptenaren leerden jullie de historiografie. Van Marsyas en Olympus – beiden Phrygiërs – hebben jullie de kunst van het fluitspelen overgenomen: deze twee landelijke lieden construeerden de harmonie van de herdersfluit. De Tyrrheni ontdekten de trompet, de Cyclopi de smeedkunst en een vrouw, die ooit, zoals Helladicus ons vertelt, de koningin van de Perzen was – Atossa was haar naam – de methode om brieven te versturen. Om al die redenen: stop dus met deze verdwazing.

Deze tekst is het oudste voorbeeld van hoe het christendom expliciet gebruikt kon worden als een vehikel voor de affirmatie van de waarde en eigenheid van lokale culturen tegen het universalistische Romeinse Hellenisme. Tatianus doet dit, zoals gezegd, hier nog in het Grieks, gebruik makend van Griekse filosofische thema's en van Griekse retorische technieken, maar het christendom zal in Syrië, in het Syrisch, en in Egypte, via het Koptisch, een literatuur ontwikkelen in de eigen taal en ook qua theologie, organisatie, kunst, e.d. een eigen koers gaan varen tegenover het centrale gezag van een zich organiserende orthodoxie.

### Orthodox Christendom en Hellenisme

Het thema van de barbaarse wijsheid zal men ook aantreffen bij auteurs die de langdurige osmose hebben bewerkstelligd tussen christendom en hellenisme, niet in de betekenis van 'heidendom' maar in de betekenis van Griekse taal, Griekse literaire vorm, en Griekse filosofie. Een auteur zoals Clemens van Alexandrië (ca. 150 - ca. 215 n.Chr.), geboren in Athene en volgens sommigen de meest Griekse van alle patristieke auteurs, zal het jodisme en het christendom in het Grieks, in Griekse literaire vorm en in aansluiting bij het laat-antieke Griekse filosofische thema claimen als vormen van 'barbaarse wijsheid'.<sup>77</sup> In monumentale werken zoals zijn "gnostisch" opstijgende trilogie de *Protrepticus*, de *Paedagogus* en de *Stromateis*, en in kleinere werkjes zoals *Welke rijke zal gered worden?* (cfr. "het oog van de naald" in Mc. 10, 17-31) maakte Clemens het christendom intellectueel maar ook sociaal en politiek aanvaardbaar door potentieel revolutionaire aspecten ervan in te kapselen in een

<sup>77</sup> Zie Alain Le Boulluec, "Clément d' Alexandrie et la conversion du 'parler grec.'" In S. Saïd, o.c. (nr. 11), pp. 233-250 met vele referenties en p. 233: "Il n' est pas de père, on le sait, qui soit plus 'grec' que Clément d' Alexandrie, par l' origine, la formation, le goût littéraire, la science, le tour d' esprit philosophique. Il est cependant 'barbare' par vocation." Zie ook idem, "La rencontre de l'hellénisme et de la 'philosophie barbare' selon Clément d'Alexandrie." In: *Alexandrie, une mégapole cosmopolite*. Actes du neuvième colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, les 2 & 3 octobre 1998, sous la présidence et la direction de Jean Leclant. (Cahiers de la Villa Kérylos 9) Paris, 1999, pp. 175-188.

meer burgerlijke variant. Origenes van Alexandrië (ca. 185 – 254 n.Chr.) zou het christendom volledig filosofisch op peil brengen maar het feit dat hij gestorven is ten gevolge van opsluiting en foltering tijdens een christen-vervolging bewijst voldoende dat de socio-politieke synthese nog niet afgerond was. Dat is vooral de verdienste geweest van Eusebius van Caesarea (ca. 265 – 339 n.Chr.). Deze man schreef onder andere de eerste *Kerkgeschiedenis* en hij deed dat vanuit een dubbel vijandsbeeld.<sup>78</sup> Er is een enorme invloed uitgegaan van zijn visie op de geschiedenis van het christendom als een permanente oorlog op twee fronten: tegen de externe machinaties van de Duivel in de vorm van de vervolging door en zelfs de aanwezigheid van heidenen; en tegen de "interne" machinaties van de Duivel in de vorm van schisma's en ketterijen. Eusebius kon, zoals men weet, de tweede redactie van zijn geschiedenis beëindigen met de triomf van het christendom. Door de "beking" van Constantijn ontstaat zeer snel een Rijkskerk waarin christendom, "Hellenisme" (in de paideutische betekenis) en Romeinse Imperium-gedachte een eenheid vormen zoals reeds tijdens het leven van Eusebius duidelijk gemaakt is door het Eerste Oecumenische Concilie, gehouden in Nicea in 325, samengeroepen en voorgezeten door keizer Constantijn de Grote, waar een Griekse filosofische term "*ousia* – wezen" gebruikt werd om de christenen tot éénheid te brengen en de afgekondigde eenheid reeds afgedwongen werd door het gebruik van de macht van het Romeinse Imperium in die zin dat Constantijn dissidente bisschoppen liet arresteren en verbannen. De evolutie naar een homogeen christelijk *Imperium Romanum* zou nog één keer bedreigd worden door de religieus-politieke maatregelen van keizer Julianus "de Afvallige" (361-363 n.Chr.) die zich van zijn christelijke opvoeding had afgekeerd en niet alleen een hele reeks anti-christelijke maatregelen heeft genomen maar ook een imperium-wijde reorganisatie van het Hellenisme (in religieuze zin) plande waarin een gecentraliseerde hiërarchie en een morele impact op de heidense "gelovigen" volgens velen bewezen dat hij de Kerk wou imiteren. Men heeft ook gezegd dat Julianus in zijn religieus fanatisme eigenlijk het Hellenisme in de humanistische zin verlaten had en daarin christelijker was dan de christenen. Of hij ooit tot een bloedige vervolging van het christendom zou zijn overgegaan, is een onderwerp van speculatie, maar hij is zeker iemand die zich geconfronteerd zag met de problematiek of de paradox van de onverdraagzaamheid tegenover de onverdraagzaamheid.<sup>79</sup> Maar Tychè was zijn project niet gunstig gezind en het

<sup>78</sup> Ook in het Nederlands beschikbaar: *Eusebius' kerkgeschiedenis*. Vertaald, bewerkt en van aantekeningen voorzien door Chr. Fahner. Zoetermeer, 2000. Eusebius was ook de auteur van een enorm werk waarin de *Praeparatio Evangelica* in de oudere culturen en in het Hellenisme bewezen werd aan de hand van een indrukwekkend aantal citaten (veel van de hier gebruikte auteurs en werken zijn trouwens dankzij dit werk fragmentarisch bewaard; zie E. H. Gifford (ed.), *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV*. Oxford, 1903, met Engelse vertaling en commentaar: in 5 banden), hij sprak lofreden uit op Constantijn, schreef ook zijn biografie kort na zijn dood in 337, enzoverder.

<sup>79</sup> Zie de genuanceerde uitspraken hierover van Kristoffel Demoen, "Hellenisme en christendom in de vierde eeuw. Over de (on-)deelbaarheid van cultuur en religie." *Tetradio, tijdschrift van het*

christendom was de godsdienst van de toekomst. De voorlopige voltooiing van deze politiek-religieuze evolutie zou er komen op het einde van de vierde eeuw, tijdens de regering van de katholieke Theodosius (hierdoor ook “de Grote”) en wanneer, na zijn dood († 395), het Rijk definitief gesplitst werd, zou dit zich, weliswaar op verschillende manieren, verderzetten in de Latijnse en Griekse orthodoxe Rijkkerken.<sup>80</sup>

Het Hellenisme, in de joods-christelijke zin van alle ‘heidense’ culten, werd buiten de wet gesteld, tempels werden vernield of geconfiscieerd en tot kerken omgevormd, heidenen werden terechtgesteld of gebroodroofd enzoverder. ‘Helleen’ zijn in de religieuze betekenis van het woord werd binnen de grenzen van het christelijke Romeinse Rijk quasi onmogelijk en zou vanaf de tijd van keizer Justinianus (527 - 565 n.Chr.) eigenlijk synoniem worden met ‘heiden’. Zo is de term Helleen geassocieerd geraakt aan het concept van ‘barbaren’ als diegenen die buiten de (nu christelijke) *paideia* van het Byzantijnse Rijk woonden. De Byzantijnen waren zichzelf veeleer *Romaioi* of *Rûm* gaan noemen en door de associatie tussen helleen-heiden-barbaar kon men in de volle Byzantijnse periode alle niet-christelijke godsdiensten, zoals het *Perzische* Manicheïsme, in die zin ‘Helleens’ gaan noemen.<sup>81</sup> Tychè heeft soms ook gevoel voor humor.

Het project waarin keizer Julianus een soort heidense staatskerk had willen organiseren dient men niet noodzakelijk te zien als een kwestie van *imitatio christianorum*. Johannes Geffcken heeft er in zijn *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*<sup>82</sup> reeds op gewezen dat men al bij een neoplatonicus zoals Jamblichus van Chalcis (in Syrië; ca. 245 – 325) een tendens kan zien om het heidendom te structureren en te hiërarchiseren, te voorzien ook van een professionele priesterkaste ter vervanging van de uitoefening van religieuze taken als een van de roterende plichten van elke burger, zoals het min of meer in de oude polis-democratieën en in de Romeinse Republiek was geweest. Men

*Griekenlandcentrum* 3 (1994), pp. 37–64; voor de hele context en mijn eigen inschatting zie o.c. (nr. 60).

80 Wij kunnen dit alles in dit reeds veel te lange artikel niet behandelen maar verwijzen graag nog naar een analyse van het Donatisme in Noord-Afrika (vierde-vijfde eeuw) als een sociale protest- en een nationale afscheuringsbeweging zie W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford, 1952. Ook de Westerse houding tegenover de barbaren, met de invallen van de barbaren en de crisis die dit stelde voor christelijke denkers zoals Augustinus en Orosius, ook met interessante figuren zoals Salvianus van Marseille die in het begin van de vijfde eeuw de invallen ziet als een goddelijke les en zijn versie ontwikkelt van “le noble sauvage” in *De gubernatione Dei*, kunnen we hier onmogelijk nog behandelen.

81 Zie Averil Cameron, “The Eastern Provinces in the Seventh Century A.D. Hellenism and the emergence of Islam.” In S. Saïd, o.c. (nr. 11), p. 287-313; hier p. 287.

82 Johannes Geffcken, *Der Ausgang...* Heidelberg, 1920, p. 125 en 131.

ziet in de derde eeuw ook bij verschillende keizers zoals Heliogabalus (218-222 n.Chr.) en, met minder exotisme maar meer succes, Aurelianus (270-275 n.Chr.) en de Tetrarchie pogingen om een hiërarchisch polytheïsme in te voeren waarbij de keizer in een speciale communicatierelatie stond tot de hoogste god van het pantheon, de gezet of vertegenwoordiger op aarde was van die hoogste god, vaak de zonnegod in zijn vele manifestaties. Deze tendens tot hiërarchisering, structurering en het ontwikkelen van een nauwere eenheid tussen een geünificeerde godsdienst, een strak georganiseerd staatsapparaat en een keizer “bij de gratie Gods” heeft Garth Fowden in een interessant boek, *From Empire to Commonwealth: consequences of monotheism in Late Antiquity*. (Princeton, 1993) geduid als een algemeen streven in de Late Oudheid: een politiek-religieus programma dat we kunnen aantreffen in de heidense en christelijke invullingen van het laat-antieke *Imperium Romanum*, maar dat we ook zien bij de aartsvijand van Rome in deze tijd, het Nieuw-Perzische Rijk van de Sassaniden waar het Mazdeïsme staatsgodsdienst geworden was. Fowden sluit zich ook aan bij de tendens om de Late Oudheid te zien als een eigen periode die loopt van de derde tot de zevende eeuw: een periode waarvan de Islam volop deel uitmaakt zowel chronologisch als typologisch. De bekende Pirenne-these die in de Islam het einde van de Oudheid zag, wordt dus verlaten of, beter, genuanceerd door te stellen dat de Oudheid reeds vroeger overgegaan was in de *Late Oudheid*: een periode met heel eigen karakteristieken.<sup>83</sup>

Toch is men, naar onze mening, misschien een beetje te snel in het vergelijken van de religieuze cultuur-politiek van het laat-antieke heidendom met die van de laat-antieke openbaringsgodsdiensten zoals het christendom en de islam. In onze analyse van de laat-antieke *heidense* religieuze filosofie en van haar culturele en politieke implicaties is er veel meer plaats voor diversiteit dan in die van de monotheïstische openbaringsgodsdiensten. De Hellenistische filosofie is erin geslaagd een culturele eenheid te realiseren tussen alle volkeren van het rijk van Alexander en - bij uitbreiding - van het Romeinse Rijk: zij claimden niet alleen dat alle religieuze tradities van het Midden Oosten op zich waardevol waren - zelfs ouder en daarom waardevoller dan de Griekse filosofie en godsdienst - zij beweerden ook dat alle waardevolle Griekse filosofische scholen teruggaan op deze oosterse wijsheid. Op deze manier konden zij een dubbele synthese teweeg brengen die er effectief ook gekomen is in het neoplatonisme: ten eerste worden alle Griekse filosofische scholen, berucht voor hun onderlinge gekibbel tot een enkele waarheid terug gebracht; bovendien worden ook de verschillende aanspraken op superioriteit van de verschillende culturen op een syncretistische manier in harmonie gebracht. Men poneert een primordiale wijsheid die

83 Invloedrijk was hier Peter Brown met zijn *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammed*. New York, 1971 en zijn vele werken daarna; zie ook de encyclopedie *Late Antiquity: a guide to the postclassical world*. G.W. Bowersock, Peter Brown, Oleg Grabar (ed.), Cambridge, Mass. 1999. (xiii, 780 pp.)

“vergeten” was, zowel door Grieken als door barbaren, maar die, in mystieke taal gehuld, bewaard is gebleven in oude religieuze teksten. Deze teksten zijn door semi-goddelijke en rondreizende Griekse filosofen zoals Pythagoras en Plato begrepen en naar een filosofisch discours vertaald. Natuurlijk gebeurde dit alles onder leiding van de Grieken en natuurlijk is er recuperatie in het spel maar men kent een basiswaarde toe aan elke cultuur, elke godsdienst, elke wijsheidstraditie omdat die eigenlijk allemaal hetzelfde zouden zeggen. Het is, via allegorische exegese en pseudepigrafische creativiteit, mogelijk om alles op een dergelijke manier te vertalen zodat er op meta-niveau geen onoverkomelijke problemen zijn tussen de verschillende tradities terwijl op lokaal niveau elke traditie grotendeels autonoom kan blijven functioneren. Dit systeem kan men beschrijven als een “return of the irrational” omdat heel wat pre-rationele systemen weer ernstig genomen werden, maar men kan het ook zien als een zeer rationeel religieus-filosofisch politiek systeem dat diversiteit en eenheid met elkaar kon verzoenen en uitermate aangepast was aan een kosmopolitisch imperium zo divers als het rijk van Alexander de Grote of het Romeinse Rijk. Garth Fowden stelt ook vast dat de laat-antieke *tendens* om te komen tot “één Rijk, één Kerk, één Keizer” altijd gefaald heeft en dat de homogeniseringsdruk die men probeerde uit te oefenen er altijd voor zorgde dat het “Empire” verbrokkelde tot een “Commonwealth” met eigen “nationale”, religieuze, culturele, taalkundige identiteiten, zoals we al vermeld hebben in het kader van het Syrische en het Koptische christendom. De *Praeparatio Evangelica*-gedachte kent weliswaar een zekere waarde toe aan pre-christelijke, heidense filosofische en zelfs religieuze systemen maar doet dat in een lineaire vooruitgangsopvatting en, eens de wereld “voorbereid” op het christendom, is er geen reden waarom de andere, oudere tradities nog onafhankelijk zouden blijven bestaan. De christelijke rationaliteit is gericht op substitutie, niet op coëxistentie.

De politieke leiding in de Late Oudheid heeft in het Romeinse Rijk, in Perzië en elders gekozen voor een substitutie-logica maar beschikte niet over de middelen om de gewenste homogeniteit af te dwingen. De droom van het culturele, religieuze en politieke wereldrijk is nooit blijvend gerealiseerd. De islam past volledig in deze religieuze logica van de Late Oudheid, maar de islam is er zelfs in geslaagd de twee grote concurrenten, het christelijke Romeinse Rijk (of toch zeer grote delen daarvan) en het Mazdeïstische Sassanidenrijk in een nieuwe synthese onder te brengen. Na een bespreking van diezelfde Fowden, merkt Herman De Ley op in zijn monumentale presentatie van *Het Klassiek Arabische Denken. Inleiding I: Oudheid en Islam. § 2 Imperiumgedachte en monotheïsme*:<sup>84</sup>

84 Online gepubliceerd op <http://www.flwi.ugent.be/cie/arab/01oudheid.htm>

Toch is dat laat-antieke, politiek-religieuze project wel degelijk (kortstondig) gerealiseerd: namelijk door... de moslims, tijdens de “Gouden Eeuw” van het ‘abbāsīdische kalifaat, met Baghdād, “*Stad van de Vrede*” (*madīnat es-salām*), als de nieuwe wereldhoofdstad van een rijk dat zich uitstrekte van de Atlantische Oceaan tot Indië; met de islam als nieuwe, monotheïstische wereldgodsdienst en met het Arabisch als nieuwe wereldtaal. Meer in het bijzonder de regeerperiode van de bekende tijdgenoot van Karel de Grote, kalief **Hārūn ar-Rashīd** (786-809), kan gezien worden als de culminatie van wat men de “*droom van Constantijn*” pleegt te noemen: namelijk “*één god, één rijk, één keizer.*”